مكتبة التنوير

خالد بلقاسم

الصوفية والفراغ

الكتابة عند النفّري



المركز الثقافي العربي


مكتبة
التنوير

خالد بلقاسم

الصوفية والفراغ

الكتابة عند النفّري


المركز الثقافي العربي



الكتاب
الصوفية والفراغ
تأليف
خالد بلقاسم
الطبعة
الأولى، 2012
عدد الصفحات: 320
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي:
ISBN: 978-9953-68-556-4

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 01 ـ 352826 01
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com




مكتبة
التنوير

تقديم

تتأسَّسُ العلاقة مع قديم الثقافةِ على مَسافةٍ تحمي دَوْماً مَجهولها. ذلك أنّ هذه العلاقة مُتمنّعة، بحُكم سَيْرورةِ التأويل وتبدُّلِه، على الانغِلاق والامتِلاء. وهي مِنْ ثم مَدْعُوة، كلما تجدّدت أمكِنة القراءةِ في الزمن الحديث، إلى تجديدِ مُنطلقاتِها وآلياتِها، بُغية ضَمَان حَيويةِ القديم وتأمين انفصالِه المُستمرّ عن ذاتِه، مِنْ جهة، وعن القراءات المنجَزة عنه، مِنْ جهة أخرى. بدون هذا الانفصال الذي يبنيه التأويلُ النّتوج، يكونُ القديمُ، بما يُضمِرُهُ من وعْدٍ مُستقبلي، منذوراً للموت، مِمّا يمنعُ ابتعادَه عن ذاته. ولعلّ المهمّة المركزية للقراءة هي تأمينُ هذا الابتعاد، والتصدّي للموت، بمُختلِف وُجوهِه الذي يَتهدّدُ القديم.

في ضوءِ الوَعْي بضرورة تجديدِ التأويل وبحيويته، تتبدّى العلاقة مع القديم بوصفها مسؤولية، يتعيّنُ على القراءة الاضطلاع بها، بل إنّ مفهومَ المسؤولية لا يملكُ، كما يرى دريدا، أيَّ معنى خارجَ تجربةِ إرْثِ مَنْ تقدَّمَنا[1]. عِبْءُ هذه التجربة لا يختلفُ عن عِبْءِ الانشغال بالمُستقبل، لأنّ الوشائجَ بينهما متينة. الوفاءُ للعِبْءِ الثاني مِنْ مُحدِّداتِ المسؤوليةِ التي يُمليها الإرثُ القديم.

إستحقاقُ هذا الإرث، بما هو مسؤولية، يقتضي إعادةَ إثباتِه، لا فقط باختياره، وإنما أيضاً باختيار الحفاظِ عليه حيّاً. ذلك ما يتطلبُ خيانة هذا الإرث

---

(1) Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, **De quoi demain, Dialogue**, Flammarion, 2001, p. 18.

بدافِعِ الوفاءِ له[2]. لا تستقيمُ المُقاربة المُستنِدة إلى هذا الوفاء إلاّ بالحذفِ والتركِ والتخلّي والتضحيةِ واستنباتِ السؤال، وغيرها من الآليات التأويلية التي تكشِفُ عن مُحتمَل هذا الإرث، وتُسهمُ، بعثورها على المُستقبل المُضمَر فيه وبإيقاظه، في تجديد الرؤية إليه. يَتوقفُ ذلك، دوماً، على موقِع القراءة، إذ هو ما يَسْمَحُ للإرث بأن يتحدّث لغة أخرى، لا يَمْلِكها في ذاته، وإنما في ابتعادِه عنها، أي في المسافة بيْن القراءةِ وبَيْنه. التفاعلُ الخصيبُ بين طرَفيْ هذه المسافة لا يُنتِجُ المعنى وحسب، بل يَضمَنُ، أيضاً، سيرورتهُ وانفتاحَهُ الدائم. فالقراءةُ، بما هي مسؤولية، عملٌ شاقّ، لأنه مدعوٌّ إلى حِمَايةِ المعنى مِن الانغلاق، وجَعْل المقروءِ يَعثرُ على تعدُّدِ وُجوهِهِ في التأويل وبه.

اِستناداً إلى هذه المُوَجِّهاتِ النظرية، تبتغي القراءةُ التي نرومُ بناءَها لكتاب **المواقف والمخاطبات** لمحمد بن عبد الجبار النفري، الانخراطَ في مَساعي القراءاتِ التي انشغلتْ بالحفاظ على هذا الكتابِ حيّاً، انطلاقاً من استنباتِ أسئلةٍ حديثةٍ فيه. ومن ثم فإنّ هذا الانخراط يَعِي أنه فعلٌ تأويلي، يقترنُ سياقه العامّ بسؤال القديم، وتحديداً القديم الصوفي، فيما سياقه الخاصّ يَمَسُّ تجربة الوقفة لدى النفري وكتابتَهُ لها.

وهكذا، فإنّ هذه الدراسة تُضمِرُ، في مُختلِف أطوارها، السؤال الآتي: ما الحاجة إلى الانخراط في قراءةِ النفري؟ ولا تكفُّ، من داخل التأويل وفي ثناياه، عن الكشْفِ طوراً أنّ الحافزَ إلى هذا الانخراط والإيماء إليه طوراً آخر عنصران:

أ - قابلية خطاب النفري، من حيث بناء الكتابة فيه بوجهٍ خاصّ، لاستقبال أسئلةٍ حديثةٍ عن الكتابة ومجهولِها. إنّه خطابٌ مُهيّأ، من هذا الوجْه، للانفصال عن ذاتِه، ومُشْرَعٌ على التجدُّدِ وتجديدِ الأسئلة، في آن، متى توجَّهتِ القراءةُ إليه مِنْ أمْكِنةٍ معرفيةٍ وفلسفيةٍ حديثة.

---

(2) **المرجع السابق**، ص. 14-15-16. لابدّ من التنصيصِ على أنّ كلَّ اختيار يحتكم إلى مُوجِّهات، منها ما يكون واضحاً ومنها ما يظلُّ محتفظاً بغموضه وأسراره. فالانجذابُ إلى اختيارٍ بعينه يقوم على غموض بعيدٍ لا يرتفع. لسنا، يقول دريدا في هذا السياق، مَنْ يختارُ الموروث، بل هو من يختارنا بقوّة.

ب - السعْي إلى شقِّ مسلكٍ تأويلي جديد في قراءةِ كتاب النفري، بما يُسهمُ في تخصيب المعنى وتحيينه. مسلكٌ يُنصِتُ للتآويل التي تمتلِكُ سُلطة معرفية في تاريخ قِراءةِ الكتاب قديماً وحديثاً، ويَنفصِلُ عنها في آن، بغاية استحقاق شرعية الانخراط. فمُسَوِّغ كلِّ قراءةٍ هو ما تُضيفهُ في مسار التآويل المُنجَزةِ عن المَتْن الذي تشتغلُ عليه. من هنا تمَّ الحِرصُ على فتح حوار مع كتاب النفري، بما يُمَكِّنُ مِنَ التوغّل بعيداً في إشكال الكتابة. لم يُعَوِّل الحوارُ على مَوْقِعِ إنجازهِ وحسب، وإنما أيضاً على مُمْكِن الكِتاب ووُعودِه التأويلية التي لا تنتهي، وهو ما هيّأ لِشقِّ مسلكٍ مُتحصِّل من تفاعُلِ مَوْقِعِ القراءة مع مُحتَمَلِ المقروء.

لا ينطوي كتابُ **المواقف والمخاطبات**، شأنه شأن الأعمال المُربكة للقراءة، على حقيقةٍ في ذاته، مُستقلّة عن قارئه. ذلك ما لا يقبلُ به مفهومُ التأويل ولا الرهان المعرفي الموجِّه له. حقيقة الكِتاب في المسافة التي تفتحُها القراءةُ معه. ولعلّ هذا ما يُحصِّنُ القارئَ من وَهْمِ الإمساكِ بمعنى نهائي، لأنّ هذا الوَهْمَ لا يقودُ إلى البعيد المُضمَر في الكتاب، ولا يُرسي المداخلَ المُهيِّئة للمُصاحَبة المفتوحة التي يدعو إليها عَمَلُ النفري. خطابُ هذا العَمَل ينتسبُ إلى الكتابات التي تصونُ التأويلَ وتتعاقدُ مع قارئها بناءً عليه. فالمعنى فيها ليس إلاّ سيرورةَ تحوُّله. سيرورةٌ هي التأويلُ ذاته[3]. من هنا يتعيَّن الاحتفاظ للمسافة بيْن القراءة والمقروء بتجدُّدِها، ولهذا التجدُّدِ بحيويتِه وانفتاحِه. فالحقيقة التي يُمْكنُ، في ضوء ذلك، أنْ ننسبَها إلى الكِتاب تعودُ إلى هذا التجدُّدِ ذاتِه، شريطة أن يستندَ إلى دِعاماتٍ معرفيةٍ ومنهجيةٍ. التنصيصُ على انفتاح التأويل ليس استسهالاً للقراءة، بل هو مِن أسُس تصوُّرها بما هي مسؤولية، فيما هو أيضاً تشديدٌ، من جهة أخرى، على حُدودِ كلِّ قراءة، وعلى خصوبَةِ المنطقة التي تصِلُ القراءةَ بالمقروء. ومعلومٌ أنّ هذه الخصوبة تتقوّى كلّما كان المقروءُ مُنتسِباً إلى الأعمال التي يتمنّعُ فيها المعنى على الانغلاق.

لامْتِناعِ المعنى، في كتاب النفري، على الانغلاق وَجْهُه الإشكالي. لا تتحكّمُ

---

(3) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, Gallimard, 1996, p. 232.

فيه المُوَجِّهاتُ المعرفية لِفِعل التأويل وحسب، وإنما تبنيه، أيضاً، خَصِيصَتان لافِتتان في **المواقف والمخاطبات**، تحْتفِظان للمعنى بوَسْمِ التملّص.

تتبدّى الخصيصة الأولى من احتكامِ المعنى الذي يبنيه النفري إلى تجربةٍ حيّةٍ مع المطلق، أي إنّ المعنى لا يستنِدُ إلى مفهوماتٍ نظرية ولا ينمو عبْرَها، بل ينهضُ على توقيفِها، وتوقيفِ أحكامِ النظر العقلي، وتهييء الحواسّ للانفصال عن السِّوَى فيها. ما يتحصّلُ في هذا التوقيفِ والتهييء يظلُّ مُقترناً بمُكابدةٍ ومُجاهدة، أي بحيوية التجربة التي تَبْقَى مُتملِّصة من كلِّ وَصْفٍ باردٍ أو نزوعٍ إلى تحديدٍ نهائي.

الخصيصة الثانية تتكشف، على نحو ما سيأتي بيانُه في موضعٍ من هذه الدراسة، مِن رهان التجربة على المُنفلت، أي إنّ ما ترومُ الاقترابَ منه مُتمنِّعٌ ومُنفلت. لا يظهرُ إلاّ لِيَخْتفي، أو يَخْتفي في ظهوره، بل هو، أساساً، لا يَظهَرُ ولا يَختفي. ليس ثمة نهاية تُفضي إليها التجربة. ثمة، فقط، إقامة وَعْرة في منطقة تنشدُ المُنفلِت. بهاتين الخصيصَتيْن المُضمِرَتيْن لِتفاصيلَ مُتشعِّبة، يتقوّى الوَجْهُ الإشكالي للمعنى في كتاب النفري، بما يَدْعو القراءةَ إلى الوعْي بهذا الوجْه، والبحثِ عمّا يُسهمُ في إضاءَتِه وتغذيةِ قضاياه.

أوّلُ ما يَلفِتُ القارئَ لكتاب **المواقف والمخاطبات** الغموضُ القويّ الذي يَسِمُ هذا العمل، حتى لَيَبْدو كما لو أنّ النفري ألّفَهُ لِنفسِه[4]. ثمة مناطقُ قصيّة في الكتاب، تتضاءَلُ الفُهومُ عَنْ دَرْكِها. مَناطِقُ مُتمَنّعة على الفهم. غير أنّ على القراءةِ أنْ تتوجَّهَ إلى التمَنُّع، وتقيمَ فيه بوصفِهِ مصدراً للفهم، لِما يمنحُهُ مِنْ قدْرَةٍ على إنجاز هذا الفهم[5]. وقد نصَّ الصوفية، منذ زمنٍ بعيد، على أنّ المَنْعَ، متى فتِحَ فيه بابُ الفهْم، عطاءٌ في ذاتِه. ذلك ما يتعيَّنُ على القراءةِ أنْ تعِيهِ وهي تُقيمُ في الغامض، لِيَتسنّى لها أنْ تتوغّل بعيداً في ليْلِه، وتقتربَ من الضوءِ الذي يُضمِرُهُ

---

(4) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, Dar- el-machreque éditeurs, Beyrouth, 1970, p. 363.

(5) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, op.cit., 141.

هذا الليْل. التوغُّلُ في الغموض يجعلُ من التأويل مُخاطرة قصْوى[6]، غيْرَ أنّها واعدة، لا بشسُوع المجهول الذي تسمحُ بمُلامستِه في المَتن المقروء وحسب، وإنما، أيضاً، بما تُمليه على القراءةِ منْ مُراجعةٍ لأدواتِها، ومنْ استعدادٍ للتخلّي عن مُسبقاتها والتحلّي بالصَّبر شرطاً لها. في مَسْعَى القارئ إلى سَبْر أسْرَار خِطاب النفري، يَتعلّمُ الصَّبْرَ بما هو سَندٌ قرائي. لا سَبْرَ بدون صَبْر. إنها شريعة القراءةِ بوجْهٍ عامّ. لكنَّ خطابَ النفري يُرسِّخُ الوَعْيَ بها على نحوٍ حادّ، إذ لا تستقيمُ مُصاحَبَة هذا الخطاب إلاّ بالإقامةِ في المُعْتِم، وتعلُّمِ تحويلِه إلى وَعْدٍ دلالي، والإنصاتِ لهذا المُعْتِم لا بوصْفِه مُنتِجاً فقط للفهم، وإنما مهيِّئاً، أيضاً، لإعادة النظر في مفهوم الفهْم ذاتِه.

يتقوّى الوَعْيُ بهذه المُخاطرة في مُصاحبةِ **المواقف والمخاطبات** مِنْ زاويتين. الأولى مُقترنة بمَجهول الوقفة، أي التجربة التي بها وفيها أقام النفري على حافة المُستحيل، وخَبرَ من داخلها أنّ إقامَته مَصيرٌ لا اختيارَ فيه ولا فكاكَ منه. إنّها المُمْكِنُ الوحيدُ الذي يستجيبُ لِلحيَاةِ التي ارْتضاها. الزاوية الثانية، ترتبط بكتابةِ النفري لِهذه التجربة، بما يترتَّبُ عن ذلك من اصطِدامٍ بينَ اللغة وما ترومُ قوْلَه، وخصوصاً عندما يَنتسِبُ ما ترومُ قوْلَهُ إلى ما لا يَنقال.

في الحالتين، تكونُ القراءةُ أمام أثرٍ مُضاعَفٍ. قبْل أنْ تكونَ تجربة الوقفة أثراً، فإنّ هذه التجربة ذاتَها تتحدَّدُ، حسب من خَبرَ الوقفة، على أنها سفرٌ «بلا طريق» على نحو ما يُصَرِّحُ به النفري[7]. أنْ تكونَ الوقفة سفراً بلا طريق معناه، ممَّا تحتمله مِن معنى، أنها تمْحو الأثرَ نفسَه. الأثرُ، في ضوءِ ذلك، لا يبتعدُ فقط عن أصْله، بل يبتعدُ حتى عن ذاتِه. من هنا يمتلكُ مفهومُ الأثر، بما يَحمِله مِن

---

(6) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op, cit., 363.

(7) محمد بن عبد الجبار النفري، **المواقف والمخاطبات**، تحقيق آ رثر آربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص. 144-237. ولابدّ من التنبيه، في هذا السياق، على أنّ توسُّلنا بمفهوم «الطريق»، في الفصل الثاني من هذه الدراسة، كان بدافعٍ إجرائي، يَعِي حدودَ المفهوم ويحرصُ على فصله عمّا يُمكن أن يوهِمَ أنّ للطريق معالمَ محدَّدة، أو أنها تخضعُ لبدايةٍ ونهايةٍ معلومتين.

مَحْو في ذاتِه، خصوبة قرائية في مُصاحبةِ الغموض المُمَيِّز لِكتاب **المواقف والمخاطبات**.

تتكشّفُ هذه الخصوبة من سَرَيان الأثر في التجربة وفي كتابتِها، إذ لهُ وَجْهٌ مُضاعَف، يحتفظ لِمَظهَرَيْه باختلافهما. وجْهٌ في الوقفة، يقترنُ بمسْعاها إلى الفراغ من الكوْن، دون أن ينتظمَ هذا المَسْعى ضِمنَ مسارٍ معلومِ المحطّات. وهو ما يجعلُ هذا الوجْهَ الأوّل مُتوغّلاً في الغموض، لأنه متداخلٌ، من جهة، مع الفراغ عند النفري، بما يترتب عن هذا التداخل من أسئلةٍ تَمَسُّ وضعية الأثر في الفراغ، ولأنه متوقفٌ،من جهة أخرى، على سَفرٍ بلا طريق مَعْلوم، وإنْ صَرَّحَ خطابُ النفري بما يتعيَّنُ التخلي عنه كيْ تتحقق الوقفة. أمّا الوجْهُ الآخرُ للأثر فلا تبنيه الوقفة في ذاتِها، وإنما يتحصّل من فِعْل الكتابة، أي من كتابةِ النفري للوقفة. في كتابةِ ما لهُ وضعية الغموض في الأصل، يتولّد أثرٌ خاصّ، تتدخّلُ اللغة في رَسْم مَلامِحِه التي تحتفظ بالمَحْو.

اِقتفاءُ القراءةِ لهذا الأثر المُضاعَف ووعيُها بأنّ إنجازَها لا يستنِدُ إلاّ إليه يَجْعلها تتحققُ بما هي تأويلٌ مفتوح. من ثم، فإنها لمْ تكنْ تقتفي هذا الأثرَ، سواء في الوقفة أو في مَسْعى كتابةِ النفري لها، لإرجاعِهِ إلى أصلٍ مّا، أصلٍ واضحِ المعالم، بل لِتحتفِظ للتجربة بالمجهول الذي يَسْري فيها وبانتسابها إلى مُسْتحيلٍ راهنت عليه. هكذا كانَ الأثرُ، بما هو موقعٌ قرائي، مُنطلَقاً تأويلياً، صَرَّحَتْ به القراءةُ طوراً، وتكتَّمت عنه أطواراً أخرى. وقدْ أتاحَ، كلّما عوَّلتِ القراءةُ عليه، مُقاربة الانفلاتِ بوصفِهِ حقيقة التجربة، وإضاءَةَ الإقامةِ في المُستحيل، والكشْفَ عن هُويةٍ تتغذى من آخَرَ تحتفظُ ملامِحُه بصورةِ المطلق، بل إنّ هذه الهُوية لا تتحقق إلاّ في البينيةِ بكلِّ تجاذباتها، أي بيْن المُقيَّد والمُطلق. وإلى جانب ذلك، أسْعَفَ مفهومُ الأثر في الاقتراب من الفِعْل الكتابي بوصفه مُفارقة لدى النفري، وفي إثارةِ إشكالِ الكتابةِ من داخِل تصوراتٍ فكريةٍ وشعريةٍ حديثة.

في تأوُّلِ تجربةِ النفري، حَرَصت الدراسة على مُصاحبةِ الوقفة، لا مِنْ موقِعِ عَدِّها انتقالاً مِنْ مقام إلى آخر، على نحو ما ترسّخ مع قراءةِ ابن عربي لها، وإنّما بعَدِّها تجربة مع المُستحيل ومُجاهدةً تبتغي استنباتَ المُمْكن في هذا المُستحيـ

الاقترابُ من الوقفة، بتسييجها ضمن الإمكان والاستحالة، أضاءَ مُكابَدَةَ الواقفِ في تطلُّعِهِ إلى الخروج عن حُدودِهِ البشرية. فاستحقاقُ الانتساب إلى المُطلق يجعلُ المُكابدةَ أسَّ مُمْكنٍ شبيهٍ بالبَرْق، فيما الحدُّ الراسِمُ للتفاوُت بيْن المُقيَّد والمُطلق يُرَسِّخُ الاستحالة مصيراً للتجربة.

في ضوءِ التسييج السّابق، اهتديْنا إلى مفهومٍ مركزي لدى النفري. مفهوم- تجربة، كما هي حال كلِّ المفهومات الصوفية بوَجْهٍ عامّ. نقصدُ مفهومَ الفراغ. وقد كان الشيخُ الأكبر أوّلَ من اعتمدَ هذا المفهومَ في الحديث عن النفري لمّا وَسَمَهُ بالفارغ من الكوْن[8]. وَسْمٌ دالٌّ، لأنه يَهَبُ الفراغ، في هذه التجربة، شسُوعاً يطولُ الكونَ كلَّه. بهذا الشسوع ذاتِه، يتبدّى الفراغ رهاناً على المُستحيل، لأنّه يَرُومُ الانفصالَ عن المحدود والانتسابَ إلى المطلق.

الفراغ مِنَ الكوْن، عند النفري، تجربة تعالٍ، فيها تختَبرُ الذاتُ أقصَى مُمكِنِها. تجربة وَعْرَةٌ. تُقيمُ، بمَسْعاها إلى توقيفِ التعلّق بالخلْق وإلى الاستغناء إلاّ عن المطلق، على تُخوم المُستحيل. في هذه التجربة، تتحدَّدُ الوقفة على أنّها نارُ الكوْن كما يُصرِّحُ هذا الصوفي الذي رَأى الكوْنَ كلَّه سِوَى؛ رَآهُ ضيقاً، لا يتَّسِعُ، بالأحكام الحاجبةِ له، للرحابة التي يَنشدها الفراغ.

وقد هيَّأ الإنصاتُ للوقفة، بما هي تعالٍ، للعثور في خطاب النفري على مفهومَيْن يُضيئان تجربة الفراغ؛ هما مفهوم المجالسة[9]، ومفهوم الضيافة. خِلافاً لِما قام به النفري بشأن المفهوم الأوّل، لم يُصرِّح بالمفهوم الثاني على نحوٍ مُباشر، وإنّما أوْمَأ إليه انطلاقاً من التنصيص على ترحيبِ المُطلق بالواقف.

لا تتحصّلُ مُجالسة الواقفِ للمُطلق إلاّ بالفراغ وفيه، ولا يستضيفُ المُطلقُ

---

(8) سنعرضُ لاحقاً لبعض المفهومات الدّالة التي توسّلَ بها ابنُ عربي في إحالته على النفري. ولا بدّ من الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ النفري عاش تجربة الفراغ وتوسّل بالمفهوم في خطابه، متحدّثاً عن العبد الفارغ وعن البرّيّةِ الفارغة. وفي الحالتين، تبدّى شُسُوعُ ما يرومُ الواقفُ الفراغَ منه.

(9) خصّ النفري ما سمّاه بجليس الحق بمرتبة عالية. هكذا اكتسى مفهوم الجليس، في خطابه، أهمية بالغة على نحو ما سنُبيِّن في موضع من هذه الدراسة.

إلاّ الفارغ. ذلك ما لا تكفُّ **المواقف والمخاطبات** عن الإشارةِ إليه. على الواقفِ، إذن، أن يفرغ من كلِّ شيء. أنْ يفرغ حتى من قصْدِ الفراغ نفسِه. إنّه أحَدُ ملامِحِ وُعورةِ التجربة والمشقة التي تتطلّبها. فقد شدَّدَ النفري على شسوع ما يَطولُه الفراغ. ولم يَسْتثن، من ذلك، القصْدَ ذاتَه. فالفراغ يطولُ حتى ابتغاءَ الفراغ. على الواقفِ أنْ يفرغ من العَمْد والقصْد والصّمت والكلام والفكر لاستحقاق الضيافة، بل عليه أن يفرغ من الكوْن وينتظر. الفراغ توقيفٌ لكلّ شيْء. إنّه موتٌ بمعنى مّا، استعداداً لإقبالٍ يكونُ بالكلِّ أو لا يَكون. التوقيفُ الذي يطولُ كلَّ شيء، شاقّ وهو وحْدَه ما يسمحُ، في تجربةِ النفري، بالإقامة في المُستحيل، وباستحقاق هذه الإقامة التي تفتحُ داخلَ هذا المُستحيل مُمكِناً يظلُّ موشوماً، دَوْماً، بتقطُّعِهِ المانِعِ مِنْ تماهي المُقيَّدِ مَعَ المُطلق.

الفراغ، عند النفري، هو تجربة الما وراء. ما وراءَ كلِّ شيء. ما وراءَ الأحكام. وما وراءَ الضدّية المُنتِجة لِحُجُب الثنائيات. تجربةُ الفراغ سَحِيقة الغوْر، ترومُ بلوغ الأقصَى الذي يتحدَّدُ فيها بوصْفِهِ مُخاطرةً وخلاصاً في آن. ذلك ما مكّن التجربة من النزول بعيداً في غوْر النفْس البشرية ومُلامسةِ حُدودِ هذه النفس وابتغاءِ التعالي عنها. لهذا كلِّه، كانَ مفهومُ الفراغ دالاًّ على منطقةٍ بعيدةٍ، فيها يتسنّى للهُوية الصوفية أنْ تتحقّق مِنَ الآخَر الذي به تتغذى وتتجدّد. آخَرُ مُنفلتٌ دَوْماً، يتوقّفُ وَمْضُ ظهورهِ على شسوع الفراغ.

إنّ نُهوضَ التجربةِ على الفراغ الذي يَكُفُّ فيها عن أن يكونَ مفهوماً نظرياً، هو ما سَوَّغ اعتمادَه مَوقعاً قرائياً. والتجربة هي التي أمْلتِ التوسُّلَ به، لأنّه مِنْ صُلبها. وقد مَكَّنَ الدراسة من تأوُّل الوقفةِ بوصفها مُجاوَرةً للمُستحيل. وفي هذا التأوّل تكشَّفَ مَوقعٌ قرائي ثانٍ، تبدّت كفايتهُ في مُصاحبةِ التجربة. إنّه التقطّعُ الذي ظلَّ سارياً في هذه المُجاوَرة وتسَلَّل إلى الشكل الكتابي، لِيمتلِكَ، استناداً إلى ذلك، وَجْهَيْن؛ وَجْهاً في التجربة وآخرَ في الشكل الذي توسّلت به الكتابة.

لَمْ يَكُن بُلوغ الأقصَى في مُجاوَرةِ المُستحيلِ يَسْمَحُ بانبثاق المُمْكن داخل هذا المُستحيل إلاّ على نحو خاطفٍ، أي أنّ المُتحصِّلَ عن التصدّي للمُستحيل ظلَّ مَوْشُوماً بالتقطّع، وبمُلامَسَةِ الحُدود. ذلك ما خصَّهُ النفري بإلماحاتٍ عديد

مُشيراً إلى منطقةِ وُشوكِ الواقفِ على الخروج مِنْ حُدودِهِ البشرية. ما يتسنّى مِنْ هذا الوُشوك يبقى تعالياً مَحْكوماً بما يُلغيه، إذ لا سَبيلَ إلى دوامِ هذا التعالي. تقطّعُ التعالي ألمٌ لا يَرتفع، لأنّه مَحْكومٌ بالحدِّ البشري الضّامِن للتفاوُت بيْنَ المُقيَّد والمُطلق. من هنا ظلّت إشاراتُ النفري إلى وُشوكِ ارتفاعِ الحدِّ مُتداخلة بالتنصيص على دَوام الحدِّ واستمراره، على نحو ما تبدَّى من سَماعِ النفري لِقولٍ في **موقف الاختيار**، جاءَ فيه: «وقال لي: كُلُّكَ خلقٌ فماذا تَرُوم؟»، وقد تحصَّلَ من القوْل إعلانُ المُنْصِت: «فرأيتُ السَّدَّ قدْ أحَاطَ بي...»[10].

مِنَ التقطّع في التجربة إلى التقطّع في شكلِ الكتابة، وجْهَة قرائية نتوجٌ، لِما تفتحُه مِنْ مَسالكَ مَنسيةٍ في مُقاربةِ كتابةِ النفري. فإلى جانبِ عُنصُر المُحاوَرة الذي عليه بَنى النفري كتابَتَهُ، حَرَصَ أيضاً على التخلّي عن الاستِرْسال والتنامي والتسلسُل في بناءِ الخطاب، وعَوّل، على نحو رئيسٍ، على التقطّع في البناء.

في ضوءِ الوَعْي بالوَعْدِ القرائي لِعُنصُر التقطّع في الكتابة، سَعَت الدراسة إلى الإنصات لِهذا العُنصر بعَدِّه لا شكلَ خطابٍ وحسب، وإنما آلية في بناءِ المعنى أيضاً. وهو ما أسْعَف في إثارةِ قضايا معرفية مُتشعّبة، وَمَكّنَ مِن مُساءَلةِ التقطّع بغايةِ النفاذِ إلى أسرار الكتابةِ عند النفري، ومُلامَسَةِ مَجهولِها ومُفارقاتِها. وقد اتخذت مُصاحَبة الفِعْل الكتابي، في **المواقف والمخاطبات**، منحيَيْن مُتداخلين.

قام المَنْحَى الأوّل على رَصْدِ تصوّر النفري لِمادّةِ الكتابة، أي اللغة، قبْل تتبُّع تحقُّقِها النصّي في مُنجَزه. أفضَى هذا التتبُّعُ إلى استِنتاجٍ مركزي، أساسُه أنّ النفري مارَسَ الكتابة، بَعْد توَقُّلِهِ عالياً في مَدارجها، بوصفها مُفارَقة. فكانَ ألمُ المُفارَقة وأثرُ تحققها، في البناء النصي، دالّيْن على التوغّل البعيدِ في تَمْكين اللغة مِنْ قوْل المطلق.

أمّا المَنْحَى الثاني، فتغيّا الإنصاتَ لِلفِعل الكتابي عند النفري من خارج زمَنِه التاريخي، بما أتاحَ فتْحَ جُسور بَيْنَ مُمارَسَةِ هذا الصوفي للكتابة وتصوراتٍ معرفيةٍ

---

(10) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 144. وقد اقترن الحدّ، في خطاب النفري، بالطبع الإنساني، بما يُحصّنُ التفاوُتَ بين المُقيَّد والمطلق.

لِفلاسفة وشاعريين حديثين. مُوجِّهُ هذا التجسير مُزدوجٌ؛ تغيّا، مِنْ جهَة، استنبات أسئلةٍ حديثةٍ في كتابةِ النفري، وسَعَى، مِنْ جهَةٍ أخرى، إلى إدماج مُمارسَتِهِ النصية وتصورهِ للفعل الكتابي في إغناءِ التصورات الحديثة عن الكتابة ومُمارَسَتِها. إنّه تجسيرٌ تفاعُلي، يَسْتهدي بأحَدِ الاحتمالاتِ التي يُتيحُها بناءُ العلاقةِ بين القديم والحديث.

قادَ المَنْحَيَان السّابقان الدراسةَ إلى صُلب الأسئلةِ المُربكة التي افتتحْناها بالسؤال الآتي: لِمَ كتَبَ النفري على الرّغم من إدراجهِ الحَرْفَ في السِّوَى؟ عَنْ أحَدِ أضلاعِ هذا السؤال، تولّدت أسئلة أخرى، مِن بينها: لِمَ كتَبَ النفري بخطابٍ مُتقطِّعٍ، وخَوَّلَ للتقطُّع مهمَّة بناءِ شكلِ الكتابة وبناءِ المعنى؟ أثمّة وَشيجَة بَيْنَ التقطُّعِ والمُنفلِتِ في الكتابة؟ أليْسَ التقطُّعُ شاهداً على ألَمِ الحُدودِ التي تبلغُها اللغة في مَسْعاها إلى كِتابةِ المُطلق؟ هل تُشكّلُ **المواقف والمخاطبات** كتاباً أمْ أنّ الكتابَ فيها ليْسَ إلاّ ذريعة تُمَكّنُ مِنَ التوجُّه نحو غياب الكتاب[11]؟ ألا تُثيرُ **المواقف والمخاطبات**، وَفقَ ما يُغري به أحَدُ المَسالكِ التأويلية، ما يُسمّيه بلانشو بقرابَةِ الكتابة التي لا تتحقق بيْن الكتابةِ وإنتاج الكتاب، وإنما تتحقق، عبْر إنتاج الكتاب وفي أثنائه، بيْن الكتاب وغياب العمل (L'œuvre)[12]؟ لِمَ أدْمَجَ النفري الكتابة، وهي تتحقّقُ مُتقطِّعة، في تأمُّل ذاتِها وتأمُّل مادّتِها، أي اللغة، وبلغ في هذا التأمُّل حَدَّ الارتياب في الفِعْل الكتابي ذاتِه؟

إنّها الأسئلة التي استهدَيْنا بها، في الفصل الثالث بوجه خاصّ، وعزّزناها بأخرى. مُوجِّهُ هذا الاستهداءِ الوَعْيُ بأنّ الحَفْرَ في موضوعٍ مّا لا يستقيمُ إلاّ إذا استندَ إلى أسئلةٍ معرفية تقودُ مسارَه وتُضيئه في آن. تتوهّجُ الإضاءةُ كلّما كانَ السؤال مِعْوَلَ هذا الحفر، ومُنطلق إنتاج أسئلةٍ أخرى مفتوحة. أسئلة لا تثِقُ في الأجوبةِ المُلْجمَةِ لِحيوية الإنصاتِ المفتوح، ولِطاقتِهِ في تأمين دينامية التأويل واتِّساع أفقِهِ.



(11) Maurice Blanchot, **L'entretien infini,** op, cit., p. 623.

(12) **المرجع السابق**، ص. 622.

مِنْ سؤالٍ إلى آخرَ، كانت مُصاحَبة **المواقف والمخاطبات** تتحدَّدُ على أنها إعادةُ بناءٍ لإشكالِ الكتابة. وهو ما مَكّن مِنَ العثور على لغةٍ حديثةٍ في مُنجَز النفري، وقادَ إلى جَعْلِه يتحدّث، استناداً إلى التأويل، من داخل قضايا معرفيةٍ راهنة. فكانَ مسارُ السؤال يتوجَّهُ نحو إبعادِ النفري عن نفسِه، بغايةِ الاقترابِ مِنْ مجْهول الفِعْلِ الكتابي والنفاذِ إلى أسْرار المنطقة التي فيها مارَسَ النفري هذا الفِعل. وقد ظلَّ المقروءُ، في هذا المسار، عنيداً، إذ لمْ يطمئن لِمُنطلقاتٍ قرائية قبْلية، ولم يَنْقدْ دَوْماً لِلمُصاحَبة مِنْ غَيْر خلخلةِ القِراءةِ نفسِها، فكثيراً ما كان يجعلُ السؤالَ ينكفئُ على ذاتِهِ ويرتدّ إلى مُساءلةِ القراءَةِ لا المقروء. مُساءَلة تجاوزت آلياتِ القراءة إلى هُويتها.

لنا، إذن، أن نُقِرَّ أنّ مُصاحَبة **المواقف والمخاطبات** لا تنتظِمُ في مَسارٍ خطّي، بل إنَّ الشكلَ الكتابي الذي اعتمَدَهُ النفري يَتحرَّرُ مِنْ كلِّ خطيةٍ، ويُلزم القراءَةَ، وهي تُسائلُ المقروءَ، بتعلُّم مُساءلةِ ذاتِها وبمُلامسة حُدودِ ذاكِرتِها بغايةِ الانتباهِ إلى ما يفتحُهُ المقروءُ مِنْ إمكانٍ لِتوسيع أفقِها.

خطابُ النفري لا يُعلّمُ القراءَةَ أنْ تخطو بحَذر وحسْب، وإنّما أيضاً أن تتوقَّفَ وتتقطَّعَ وتُقيمَ في الصّمت، قصْدَ التوغّل في الفهْم من غير يقين، بل إن مفهومَ الفهْم ذاته يَرْتَجُّ ويفقِدُ ما يجعله مُلائماً لِمُصاحَبةِ هذا الخطاب، أو على الأقلّ يُصبحُ الفهْمُ مدعوّاً إلى تجديدِ آلياتِهِ وطريقةِ إنجازه. تتعلَّمُ القراءةُ، كذلك، من إنصاتها لِخطاب النفري تجنُّبَ استعجال الحُكم عليه بالتناقض، لأنّ هذا الحُكمَ يُلجمُ الاحتمالَ، ويَحْجُبُ الوعودَ، ويُسكِتُ ما يتعيّنُ الإقامة فيه. بدون هذه الإقامة، نُخطئُ الطريقَ إلى الغامض والمُنفلِت والماوراء. وهكذا فإنّ استحقاقَ مُصاحبةِ خطاب النفري لا يستقيمُ إلاّ بتعلّم القراءةِ بألم، استهداءً بإحْدَى إلماعاتِ بلانشو التي نصَّ فيها على تعلُّم التفكير بألم[13].

لِتحْصين هذا الزّعْم من التعميم، لا بُدّ من إضاءةٍ، ولو على نحو موجَز، الارتجاج الذي يَمَسُّ القراءةَ في مُصاحَبَتِها لِكتابةِ النفري، ويُلزمُها بالانفصال عن

---

(13) Maurice Blanchot, **L'écriture du désastre**, Gallimard, 1980, p. 219.

ذاكِرتِها. العودةُ إلى هذه الذاكرة من مَوْقِعِ الدالّ قبل المفهوم، يكشفُ أنّ الحقلَ الدلالي لدالّ القراءة، في اللسان العربي، ينطوي على مدلولِ الجمْع. وهو مدلولٌ تسلَّلَ، بَعْدَ شحْنِه بحمولاتٍ نظريةٍ ومعرفيةٍ، إلى تصوّر القراءةِ بما هي مفهومٌ نظري وإجراءٌ تأويلي. ذلك أنَّ القراءةَ تتحدَّدُ، ممّا تتحدَّدُ به، على أنها عُثورٌ على علاقاتٍ في النصّ المقروء أو بناءٌ لها. يُعضِّدها في هذا النزوع إلى الجمْع الحقلُ الدلالي لدالِّ الكتابة في اللسان العربي، ممّا يَجْعلُ دالَّ القراءة يتقاطعُ مع دالِّ الكتابة في مدلول الجمع[14]. ينضاف إلى هذا التعضيدِ ما هو ثاو في مدلول الأصل اللاتيني لكلمة texte التي يُحيلُ أصلها على النسيج بما هو تشابكٌ يستدعي التفكيرَ في العلاقات. كما أن نزوعَ القراءةِ إلى الانشغال، في فترةٍ مِنَ القرن الماضي، بالبنيات، ينطوي، بغضِّ النظر عن الإبدال المعرفي الذي تحكّم فيه، على التوجُّه إلى العلاقات وبنائها وافتراض انتظامٍ وانسجامٍ وتشابك بين عَنَاصِر الخطاب المختلفة، بغاية اكتشافِ النسيج الذي تبنيه هذه العناصر.

يعنينا من هذا التصور للقراءةِ حُدودُهُ التي تصطدِمُ بها كلُّ مُقارَبةٍ تستنِدُ إليه في مُصاحَبَةِ خطاب **المواقف والمخاطبات**. فكتابة النفري لَمْ تكُن مُنشغِلة بتأمين الوشائج بيْنَ مفاصِلِها، بقدر ما كانت حريصة على استنبات الصّمت والتقطّع والبياض في شكلِها. وعليه، يغدو لِزاماً على القراءةِ، في توجُّهِها إلى الإنصات لخطاب النفري، أنْ تُراقِب نزوعَها إلى نَسْج علاقاتٍ في المقروء، أي أنْ تُراقِبَ تصوّرَها الثاوي في دالِّها ومفهومِها.

بهذه المُراقبة، تضمَنُ القراءةُ للمقروء تبادُلَ المُساءلة، بما يُزعزعُ المنحى الخطّي الذي كرَّسَ مُساءلة الأولى للثاني مِنْ غير أنْ يُتيحَ قلْبَ وجْهةِ المنحى وإرساءَ جدليةٍ بيْن طرَفيْه. تاريخُ القراءة التي تكرَّسَت من داخل مقروءٍ مُتنامي الشكلِ ومُتسلسلِ المقاطع، كلُّه يرتجُّ أمام خطابِ النفري القادِمِ من منطقةٍ مُتفرِّدة. وما دامت بهذه الصّفة، على نحو ما هو بيِّنٌ من شكل الخطابِ وغموض المعنى، فإنّها تُطالِبُ بمُقارَبةٍ مُتحرِّرةٍ من كلِّ ما مِن شأنِه أنْ يحجُبَ هذا التفرُّد.

---

(14) ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.



مِن هنا يطرَحُ خطابُ **المواقف والمخاطبات** على القراءةِ السؤالَ الآتي: كيف نُقاربُ التقطّع في الكتابة مِن غير إخضاعِهِ لِما تأسَّسَ قرائياً على خطابٍ مُتواصِل؟ إنّه السؤالُ الذي شكَّلَ خلفية لِكلِّ أطوار البحث، انطلاقاً مِن الوَعْي أنّ التقطُّع، في خطاب النفري، تجربة مُتشعِّبة كما سَبَقَ أنْ أشرْنا. وبما هو كذلك، فمِنَ المُخِلِّ منهجياً اختزاله في مظهَر شكلٍ. إنّه، أبْعد من ذلك، شكْلُ تجربةٍ، وشكْلُ معنى سحيقِ الغوْر؛ معنى راهَنَ على الانفلات والاستحالة. لذلك اقتضت هذه الخلفية إنصاتاً مُستمرّاً لِمُمْكِن المقروء وللتأمّلات الفلسفية التي حظِيَ فيها التقطّعُ بعنايةٍ معرفية.

ومع أنّ السؤالَ السابق لمْ يُفْضِ دوماً، في مسار الدراسة، إلى الانفصال عن نَسْج العلاقات في المقروء، فإنّه أتاحَ إعادَةَ النظر في مفهوم العلاقة، ومكَّنَ من التنبُّه إلى أنّ قضايا التقطّع تتجاوَزُ مظهَرَ شكلٍ كتابي لِتمتدّ إلى قضايا معرفية باذخة. هكذا لمْ تكُف الدراسة عن إشراكِ التقطّع في بناء المعنى، وفي التنصيص على الوُعود التأويلية التي ينطوي عليها.

في ضوء كلِّ ما تقدّم، انتظمت الدراسة التي أنجزناها لكتاب **المواقف والمخاطبات** في ثلاثةِ فصول. ركَّزَ الأوّل على مُوجِّهات التلقّي الذي خضَع له الكتابُ قديماً وحديثاً. ومع أنّ هذا التلقّي أرْسَى إمْكاناتٍ تأويلية خصيبة وهيَّأ للتفكير في أخرى، فإنّه كشفَ، باتّساع المسافة الزمنية التي تفصِلُ بيْن محطّاتِه، عن نِسيانٍ ظلَّ يُلاحِقُ مؤلِّف النفري، ممّا جعلَ هذا النسيانَ ذاتَه تأويلاً يستحقُّ الانتباه.

راهَنت مُصاحَبَتُنا للتآويل التي أرْساها التلقّي القديم والحديث لكتاب النفري، على عُنصُرَيْن، هما: الاستضاءة بمُنجَز هذه التآويل، من جهة، والسعْي، من جهةٍ ثانية، إلى شقِّ دروبٍ لأخرى مُحتمَلة. هكذا كانت الاستضاءةُ مُوجَّهة بغايةِ الكشْف عن الحُدود. بالعثور عليها ومُساءلتِها، انفتَحَ أمام الدراسة احتمالُ استنباتِ تلقٍّ آخَر. تلقٍّ لا يُفرِّط في الزمن المعرفي الحديث الذي إليه تنتسِبُ هذه الدراسة.

في الفصل الثاني، انصبَّ الاهتِمامُ على تجربةِ الوقفة قصد الاقتراب مِن غموضها. وقد هيَّأ مفهومُ السِّوَى، لَمّا تَبدّى أنّ هذه التجربة تتكشَّفُ مِمّا يُقابلها

منفذاً للإضاءَةِ بالتقابُل. هكذا تمَّ، استهداءً بما صرَّحَ به النفري، الإنصاتُ للوقفة بوصفها ناراً للسِّوَى. غيْر أنّ السِّوَى لدى هذا الصوفي مُتعدِّدُ الوُجوه، بل إنّه يشملُ الكوْنَ كلَّه، ممّا يُلزمُ هذه النار بتوقُّدٍ دائم. وفي ضوء هذا الإلزام، رامَ الفصلُ إبعادَ الوقفة عن مدلول التوقّفِ المُرجَّحِ ظاهرياً من دالِّها، ورَبْطَها بالعُبور.

الاهتداءُ إلى قراءةِ الوقفة استناداً إلى مفهوم العُبور استجْلى رهانَ التجربةِ على المُستحيل، وكشَفَ أنّ المُمْكنَ مِن الرّهان هو هذا العبورُ ذاتُه. ولمّا كان السياجُ العامّ للتجربة ينضوي تحت علاقةِ المُقيَّد بالمُطلق، فقد تأوّلنا هذا العُبور، في مسْعاه إلى بلوغ الفراغ من الكوْن وتحقيق رُؤيةِ المُطلق، لا بعَدِّهِ توجُّهَ ذاتٍ نحوَ آخَرَ خارجَها، وإنّما بعَدِّهِ تعاليَ ذاتٍ عن نفسِها. لا يتعلَّقُ الأمْرُ، في العُمق، بطرَفيْن، بقدر ما يتعلَّقُ بسُمُوّ ذاتٍ عن المحدود فيها. التنبُّهُ إلى الذاتي في الوقفة هو ما أتاحَ مُقارَبَتَها بما هي نمطُ إدراكٍ مُتحرِّرٍ من كلِّ ما هو قبْلي، لأنّه يُعوِّلُ على الفراغ.

أمّا الفصل الثالث، فلا نتردَّدُ في عَدِّه مَدارَ الدراسة. فيه نُقدِّمُ، انطلاقاً مِنْ تجربةِ الوقفة ومِن الأفق الذي لامَسَتْه اللغة في اقترابها من المطلق، مُقترَحاً تأويلياً للفِعل الكتابي عند النّفري. مُقترَحٌ تولَّدَ من افتراض أنّ النفري مارَسَ الكتابة، كما سبقَ أنْ ألمحنا، بوصفها مُفارَقة، أي إنّه أنجزَها بألمٍ بَلَغ حدَّ الارتياب فيها وفي قدرَتِها على الكشف عن المُطلق. غير أنّ ارتيابَهُ، وهذا ما يتعيَّنُ الانتباهُ إليه، لمْ يُبْعِدْهُ عن الكتابة، بل جَعَلهُ، خلافاً لذلك، ينتصِرُ لها. انتصارُ النفري للكتابة تمَّ مِنْ داخل ارتيابه فيها. إنّهُ أحَدُ ملامِحِ التوغّل في أدغال الكتابة ومجاهيلها. والنفري، بناءً على هذا التوغّل، يتقاطَعُ مع كبار المُبدعين الذين استشرَفوا أقاصي الفِعْل الكتابي ولامَسوا منطقة الانتصار للكتابة بالارتياب فيها، وإنْ لمْ تتحقق مُلامَسَتُهم لهذه المنطقة من داخل قضايا المُطلق كما هي الحالُ في تجربةِ النفري.

لمْ يكُن المُقترَحُ التأويلي لهذا الفصل يتبَلوَرُ بمَعزلٍ عن شكل الخطاب الذي به توسَّلَ النّفري في مسْعاه إلى كتابةِ المُطلق. فقد كانَ هذا الشكلُ، وهو يتحقّقُ عبْرَ عُنصُرَيْ المُحاوَرة والتقطّع، مُنطوياً على صمتٍ وارتيابٍ وألم، مِمّا أغرَى بالإنصاتِ لتعدُّدِ معنى الخطاب انطلاقاً مِن إشراكِ الشكل وعناصِر تحقّقِه.

من داخل هذه المنطقة البعيدة في مدارج الكتابة، تمَّ اجتذابُ خطاب النفري إلى أفق الأسئلة الحديثة عن الفِعْل الكتابي، بما جعَلَ مُمارَسَته للكتابة تُفصِحُ عن مُمْكِنها ومُحتَمَلها.

وبالجملة، فإنّ مُقارَبَة خطاب النفري عبءٌ شاقّ، يُعلِّمُ مَنْ ينهَضُ به مُصاحَبَة الوميض المُنبعِث من غموضٍ كثيف لا يسمحُ باختراقِه نحوَ يقينٍ مّا. المُعتِمُ في الخطاب بلا حُدود، لا تتنازلُ فيه الكلماتُ والتراكيبُ عن صمتٍ قادِمٍ من أدغالِ تجربةٍ مع المُطلق ومع اللغة في آن. فكتابة النفري مُتحصِّلة مِنَ المُكابَدة والمُخاطرَة، وهي بذلك تنفرُ من كلِّ قراءةٍ تحتمي بالتعميم. مِن هنا حَرَصَت الدراسة، في مناسباتٍ عديدة، على الإنصاتِ للتفاصيل، وتحمّلت مخاطرَ هذا الاختيار، بما جعلها تُدْمِجُ التعارُضات، أو ما يبْدو كذلك، في بناء المعنى. كما تهيَّأ لها الإلماح إلى الإمْكان القرائي المفتوح الذي تُتيحُه كتابة النفري للمُقارَبة. فكان لِزاماً، في ضوء هذا الانفتاح، ترجيحُ احتمالٍ وإرجاءُ احتمالاتٍ أخرى. هكذا تجنّبت الدراسة كلَّ نزوعٍ إلى تصنيفِ خطاب النفري والاطمئنان إلى حَصْره والرمْي به في خانةٍ مُغلقة. ومُقَابلَ ذلك، توجَّه التأويلُ إلى إبراز نَسَب كتابةِ النفري إلى التملُّص والانفلات، والتشديد على أنّ المقارَبة عثرت في هذا النّسَب على ما قادَها إلى بناءِ المعنى المفتوح الذي يُغري بتآويلَ أخرى.




مكتبة
التنوير

الفصل الأول

النّفري في التلقي القديم والحديث




مكتبة
التنوير

1. إضاءة

لا يَخْفَى الوَعدُ الإجرائي الذي يَنطوي عليه بناءُ موضوعٍ مّا اعتماداً على رَصْدِ آلياتِ تلقيه. ذلك أنّ هذا الرَّصْدَ يَكشِفُ عن مُوَجِّهاتِ التأويل المُتحَكّمَة في التلقي، ويُسْهِمُ في اسْتِجلاءِ المسالكِ القرائية التي خطّتْها هذه المُوَجِّهاتُ وَهِيَ تُفضي إلى تحْيين الموضوع أو حَجْبه. فالمسافة بَيْنَ الموضوع والتلقي المُنْجَز له تحتفِظ دَوْماً ببَيَاض لا يَرْتفِع. تِلكَ شريعة التأويل، وإلاّ كفَّ الموضوعُ عن الحياة في غَيْر زمَن إنتاجه. الانخراط في مَلْءِ هذا البياض، على نحو مُنفتِحٍ ومُنتِجٍ للبياض في آن، يقتضي تأمّلَ أُسُس الموضوع المبني في التلقي، لِمُساءَلتها واستِحضارها في قراءةِ الموضوع المُعطى. بهذا الاستحضار، يتسنّى إدْماجُ المعرفة التي بناها التلقي عن الموضوع، في مسار التأويل، سواء بمُواصلة التفكير في مسالكَ قرائية سَبَق للتلقي أن شقّها، أو بالكشف عن الحُدُودِ التي اِنتهى إليها، بما يُسعِفُ في مُساءَلة الحُجُبِ المتولِّدة عن هذه الحدود. مِنْ غَيْر الوعي بهذه الحدود، لا يَسْتقيمُ تخصيبُ التأويل وتمكينُ الموضوع المُعطى منْ أنْ يشهَدَ حَيَواتٍ جديدةً في تآويلَ أخرى مُفترَضة. رهَانُ إدماج محطّاتٍ من تاريخ تلقي موضوعٍ مّا في تجديد الرؤية إليه يرومُ الحِرصَ على الإسهام في إرساءِ ذاكرةٍ ثقافية للقراءة، تُعَوِّلُ على المُساءلة والانفصال، لا على المُراكمة والاتصال، لأنّ المُراكمة مظهرٌ مِنْ مظاهر النسيان الخفيّ.

لا بُدّ من التشديد على أنّ هذا الرهان، بالنسبة إلى موضوع دراستنا، ليسَ إلاّ عتبة تحتاجُ إلى مُواصلةِ التأمل. ذلك أنّ الانطلاقَ من تاريخ التلقي المُنجَز لكتاب **المواقف والمخاطبات**، في إعادة بناءِ خطاب النفري وتجربته، اقتصر على تهييء مداخلَ للمُساءَلة، ولَمْ يتوغّل، بتقصٍّ مُفصَّل، في اِستجلاءِ الآليات المُتحكمة في أجهزة التلقي، ولا سيما في التلقي الذي تمَّ من داخل التجربة الصوفية. نقصِدُ التلقي الداخلي الذي نَهضَ بهِ ابنُ عربي وعفيف الدين التلمساني، لأنّ هذا التلقي لا يتكشّف مِنَ المُصرَّح فيه، وإنما من الإنصات لِتجربةِ المتلقي في علاقتها بتجربةِ مُنتِج خطاب **المواقف والمخاطبات**، بما يتطلبه ذلك من تفاصيلَ تتجاوزُ الإطارَ المرسوم للدراسة.

مِنْ هُنا لَمْ يَكن إدماجُ تاريخ تلقّي النّفري في إعادة بناءِ تجربتِه أمراً يسيراً. وقد اِستشعرنا صُعوبَة ما يعترضُ مَسْعى الإدماج. ولكن الصَّمْت عن هذا التاريخ بَدَا، إلى جانبِ كونه تملّصاً مِنَ الجَهد، خللاً منهجياً يُنتِجُ نسياناً آخر، ينضافُ إلى النسيان الذي جابَهَ كتابَ **المواقف والمخاطبات**. ومن ثم اِعتبرنا فتْحَ مداخلَ لِقراءةِ تاريخ تلقي كتاب النّفري مسؤولية قرائية، وإنْ تخللتها الشقوق. فلمْ نكُف، في مختلف أطوار بناء هذه المداخل، عن الإشارة إلى ما تقتضيه مِنْ توسيعٍ ورصدٍ للتفاصيل، بالإلماح إلى بُذور بُحوثٍ مُستقبلية مُضمَرة في الأسئلة التي بلورنا بعضَها. فقد اقتصرنا، في تأمّل كلِّ محطة من محطات التلقي الذي شهدَهُ كتابُ **المواقف والمخاطبات**، على مُساءَلةِ مفهومٍ أو مفهوميْن. وعبْرَ هذه المُساءَلة، كنّا نُوطّئ الطريقَ لِمسلكٍ قرائي آخر.

لا ينبغي أنْ نُغفِلَ، في خِتام هذه الإضاءة، أنّ أوّل تلقٍّ شهدَهُ كتابُ النفري، في الثقافة العربية القديمة، هو نسيانُها له وإصرارُها على تسْييجهِ بصَمتٍ لافت. فالنسيانُ شكلٌ مِنْ أشكال التلقي. يَقومُ، متى كان مقصوداً، على الإلغاء، أو العَجْز عن استيعابِ الموضوع المنسي، أو الانزعاج من الوَعْدِ الذي يُضمِرُهُ، ممّا يجعلُ النسيانَ وَجْهاً آخرَ لِلعَداء. صحيحٌ أنّ للخطاب الصوفي، على نحو عامّ، نصيبَه، في الثقافة العربية القديمة، من هذا النسيان، غيْرَ أن وضعية النّفري فيه لافتة، بل إنّها تدعو إلى المساءلة، اِنطلاقاً مِنْ عَدِّ الصمت الذي قابَلَ كتابَ هذا

الصوفي، شكلاً من أشكالِ التلقي. وقد كان لافتاً، أيضاً، ألاّ يَتِمَّ الشروعُ في مُجابهة هذا الصّمت إلاّ مِنْ داخل التلقي الصوفي. ذلك ما تكفّلَ به الشيخ الأكبر ابن عربي.

2. ابن عربي: مُواجهة النسيان أو التأسيس لتحيين النّفري

عاش محمد بن عبد الجبار النّفري في القرن الرابع الهجري، غيرَ أنّ الاهتمامَ به لمْ يَبْدأ إلاّ في القرن السابع. ثلاثة قرون من نسيانٍ مُحيِّر، لمْ يتكشف مِنْ إهمال المُفسّرين لِعَمَلِه **المواقف والمخاطبات** فحسب، وإنما أيضاً من إعراض كتّاب التراجم القدماء عن سيرته، إلى حدِّ اعتقادِ ماسينيون أنّ كِتاب **المواقف والمخاطبات** من الأعمال المتأخرة، مُشككاً في أنْ يكونَ هذا العمل ظهر قبل القرن الذي شهدَ الاهتمامَ به[1].

في القرن السابع الهجري، عادَ التصوف العربي الإسلامي إلى النفري. يرجعُ الفضلُ في هذه العودة إلى محيي الدين بن عربي (560- 638 هـ) الذي تكفّل مُريدُه ابنُ سودكين بنسْخِ **المواقف والمخاطبات**[2]، فيما تكفّلَ هو بإعادة كتابةِ هذا العمل، اِستناداً إلى تأويلِ خبرَ التفاصيل واسْتَهْدَى بالأقاصي التي بلغها النّفري. لمْ يَكن الشيخُ الأكبر يُخفي تقديرَهُ العالي للنّفري، بل يُمْكن الإقرار، من أكثر من زاوية، بأنّ تأثير الثاني على الأوّل بلا حُدود.

سَعَى ابنُ عربي من إعادةِ كتابتِه **للمواقف والمخاطبات** إلى إدماج هذا العمل في بناءِ تصوراتٍ عن علاقة الصوفي بالمطلق، وإلى الإفادة، أيضاً، مِنَ الشكل الكتابي الذي اعتمدَهُ النّفري. وظلت الخيوط التي تنسُجُ العلاقة بيْن ابن عربي والنفري مُتشابكة، تتمنّعُ على كلِّ اختزال مُتسَرِّع، لأنها تنهضُ على التفاصيل. غيرَ أنّ هذه العلاقة انحصرت، في دراساتِ مَنْ أشاروا إليها، في حُدودِ معلومةٍ

---

(1) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit. p. 352-353.

(2) **نصوص صوفية غير منشورة**، تحقيق وتقديم بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1973، ص. 12 - 187.



تكتفي بالظاهر دون الخفيّ. فقد اقتصرت الإشارة، في هذه الدراسات، على المواضِع التي صرَّح فيها ابنُ عربي باسم النفري، دون أن تقودَ الإلماعاتُ المُصاحبة للتصريح إلى استجلاءِ بعض أُسُس إعادةِ الكتابة التي نهض بها الشيخ الأكبر، ومن غير أن تفتح، أيضاً، هذه الإلماعاتُ المداخلَ إلى الحوار المتكتِّم الذي أقامَهُ ابنُ عربي، في كتبه، مع النفري وإنْ لمْ يذكرْهُ بالاسم.

وقد اكتفى بول نويا، في سياق رَصْدِه لِمَنْ اهتمَّ مِنْ صوفية القرن السابع الهجري بالنفري، بالإشارة، نقلاً عن آرتر آربري، إلى أنّ ابنَ عربي ذكرَ في كتابه **الفتوحات المكية** اِسمَ النفري في مناسباتٍ عديدة[3].

ليْسَ ذِكرُ ابن عربي لاسْمِ النفري في كتابِ **الفتوحات المكية**، وفي كتاب **المنزل القطب ومقاله وحاله**، وفي كتاب **التجليات الإلهية**، وفي رسالة **عين الأعيان**، إلاّ المظهرَ الصَّريحَ لِعلاقة الشيخ الأكبر بالنفري[4]. ومع أنّ الخفيّ في العلاقة يتجاوزُ هذا الذكْر ويَعِدُ بتأويل مفتوحٍ ومُتشعِّب، فإنّ المَظهرَ الصَّريحَ ذاتَه ينطوي على عناصر التأويل الذي أنجزَهُ ابنُ عربي للنفري. فقد كانَ الشيخُ الأكبر، كلّما أتى على ذِكر اِسم النفري، أرفق هذا الذكْر بإضاءاتٍ دالّة. تغيّا منها إمّا بناءَ تصوّر مّا، أو توضيحَ سلوكٍ في الطريق الصوفي، أو إبرازَ اختلافٍ بشأن مقامٍ من المقامات بيْن الجماعات الصوفية أو غير الصوفية. فقد تبدّى رصدُهُ لأحَدِ مظاهر هذا الاختلاف من داخل الجماعات الصوفية لمّا عَرَضَ لِما سَمّاه **بالواقفية**، نِسْبة إلى أرباب المواقف، إذ خصَّ منهم النفري وأبا يزيد البسطامي[5].

---

(3) **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 353.

(4) ثمة أيضاً، في كتاب **مواقع النجوم ومطالع أهِلّة الأسرار والعلوم**، إشارة صريحة إلى النفري من غير ذكر اسمه، إذ يُحيلُ عليه ابن عربي، في «منزل الفاني عن الذكر بالمذكور» بعبارة «صاحِب المواقف». تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007، ص. 227. وهي الإحالة ذاتها التي نعثرُ عليها في مقدمة رسالة كتاب **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، وسنعود إلى هذه المقدمة في موضع آخر.

(5) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، السِّفر الثالث عشر، ص. 292، وانظر طبعة دار الفكر،



ثمّة، إذن، مَوْقِعان لاستِجلاءِ علاقةِ ابن عربي بالنفري. أحَدُ الموقِعَيْن يقومُ على التصريح، أمّا الثاني، فيَحْكمُه الإخفاءُ وإعادةُ الكتابة، بما يترتّبُ عنهما مِنْ مَحْو وتحويلٍ وتكتُّم. ومعلومٌ أنّ الموقعَ الثاني يتطلبُ جهداً أكبر للعثور عليه، على نحو يجعلُ هذا العثورَ ذاته تأويلاً، لأنه يقومُ على افتراضٍ مُهيَّإٍ للدعْم أو الدحض.

اِستِناداً إلى الموقِعَيْن، سنعرضُ لِما فصَّلَ ابنُ عربي القولَ فيه أثناء إشاراته إلى اسم النفري، على أن نخُصّ ما سمَّيْناه بالخفيّ، في علاقةِ الشيخ الأكبر بالنفري، بأسئلة تفتحُ إمكانَ قراءةٍ أخرى.

1.2. الموقع الصَّريح

لا يُخفي ابنُ عربي تقديرَه لكتاب **المواقف**. يقول عنه: «كتابٌ شريفٌ يَحوي على علومِ آدابِ المقامات[6]»، مُعتبراً أن المقامات، في الطريق الصوفي، كأنواع الأعمال في الشريعة، فكما «أنّ لِكلِّ نوعٍ من هذه الأعمال عِلماً يَخُصُّه، كذلك لِكلِّ مقامٍ آداب ومُعاملة تخصُّه[7]». هو ذا التأطيرُ العامّ الذي فيه يُدرجُ ابنُ عربي **كتابَ المواقف**، دون أنْ يَكفَّ عن إدماجه في القضايا التي يَعْرضُ لها، مُعتبراً الكتابَ رافداً حيّاً من روافدِ إنتاج المعرفةِ بالمقامات، وبالعلاقة التي تجمع الصوفي بالمُطلق في مرقىً سامٍ من مراقيها. وقد تراوَحَ المظهرُ الصريح، في علاقة ابن عربي بالنفري، بيْنَ الإشارةِ السريعة لِشذرة من شذور كتاب المواقف والتفصيل المُضيءِ لِمقامٍ يُقاربه ابنُ عربي أو لِقضية يعالجها.

= بدون تاريخ، المجلد الثاني، ص. 142. وواضحٌ أنّ التجاوُر الذي يُقيمه ابن عربي بين النفري والبسطامي، انطلاقاً من تصنيفهما في «الواقفية»، يطرح أسئلة عن التقاطع بين التجربتين، على نحو يقتضي تأمّلاً مُستقلاً.

(6) **المرجع السابق**، السفر السادس، ص. 81. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 392.

(7) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



1.1.2. بينيّة الموقف

أضاءَ ابنُ عربي دلالة «الموقف» الذي تقومُ عليه تجربة النفري، انطلاقاً مِنْ وَضعِية الانتقال التي يَعيشها الصوفي في تَوَقله من حال إلى حال، أو من مقام إلى مقام، أو من منزل إلى آخر، أو مِنْ مُنازلة إلى أخرى[8]، مُعتبراً أنّ الموقفَ، في هذا الانتقال، حالة بينية، أي برزخية. يقولُ الشيخُ الأكبر «واعْلمْ أنه ما مِنْ منزل من المنازل، ولا مُنازلة من المُنازلات، ولا مقام من المقامات، ولا حال من الحالات، إلاّ وبينهما برزخٌ يُوقفُ العبدُ فيه، يُسمّى الموقف. وهو الذي تكلّمَ منه صاحبُ المواقف محمد بن عبد الجبار النفري، رحمه الله، في كتابه المُسمّى بالمواقف الذي يقولُ فيه أوقفني الحقّ في موقف كذا، فذلك الاسم الذي يُضيفه إليه هو المنزل الذي ينتقلُ إليه أو المقام أو الحال أو المنازلة، إلاّ قوله أوقفني في موقف وراء المواقف، فذلك الموقف مُسمّى بغيْر ما ينتقلُ إليه، وهو الموقف الذي لا يكون بعدَهُ ما يُناسِبُ الأول، وهو عندما يُريدُ الحقّ أنْ ينقله من المقام إلى الحال، ومن الحال إلى المقام، ومن المقام إلى المنزل، ومن المنزل إلى المنازلات، أو من المنازلات إلى المقام[9]».

للبرزخية التي بها يُعرِّف الشيخ الأكبر الموقف، أهمية بالغة، تستمِدُّها مِنْ شسوع التأويل الذي أرساهُ ابنُ عربي وهو يعتمِدُ مفهومَ البرزخ في إنتاج المعنى. فقد خوّل للمفهوم امتداداً قرائياً طال الوجودَ والمعرفة والتجلّي الإلهي. ونصَّ، في أكثرَ من سياق، على الإمكان الخصيب الذي يُتيحُه نهوضُ التأويل على البرازخ، معتبراً أنّ «البرزخَ، أبداً، هو أقوى في الحُكمِ لِجمعه بينَ الطرفيْن[10]».

مِنَ المنافذِ التأويلية التي يُتيحُها الإقرارُ ببرزخية الموقف، الانتباه إلى أنّ

---

(8) يُميِّز ابن عربي، كغيره من الصوفية، بين هذه المُصطلحات. انظر هذا التمييز، انطلاقاً من المعنى الذي يبنيه لِكلِّ مصطلح، في: **المعجم الصوفي** للباحثة سعاد الحكيم، دار دندرة، بيروت، ط1، 1981.

(9) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار الفكر، م. س.، المجلد الثاني، ص. 609.

(10) **المرجع السابق**، السفر العاشر، ص. 345. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 708.



الموقفَ ليْس حالة ثبات، وهو ما يَسْمَحُ بتأوّل دالِّ الموقف بمنأى عن معنى التوقف. برزخية الموقفِ تجعلهُ في وَضْعِ البينية بما هي انتقالٌ أو لحظة انتقال. بينية تُضمِرُ الإقرارَ بعُبور الواقف لا بوقوفه، خِلافاً لِما يُمْكِنُ أنْ يُفهَمَ من الدالّ الذي اِعتمدَهُ النفري في وصْفِ تجربته، وإنْ ذهب بعضُ شرّاح ابن عربي، في معرض حديثهم عن النفري، إلى مُقابلة الوقفة بالجَرْي، على نحو جعلها دالّة على التوقف كما سنُوضِّح ذلك في حينه.

تسمحُ هذه البينية بأنْ نزعمَ أنّ ابنَ عربي يتأوّلُ المواقفَ بوصفها انتقالاً في المقامات، لأنه صنّفَ الكتابَ، كما أشرنا، في علوم آداب المقامات. يستنِدُ هذا التأويل، مِمّا يَسْتندُ إليه، إلى تصوّر الشيخ الأكبر للانتقال كما خبرَهُ في تجربته. ذلك ما يقتضي، انسجاماً مع كتابته التبديدية، تنبُّهَ القراءةِ إلى تصوره للانتقال، بُغية الاقترابِ من مُحدِّداتِ تأويله للموقف. فقد نصَّ في **الفتوحات المكية** على أنّ «النقلة في المقامات ما هي بأنْ تترُكَ المقام، وإنّما بأنْ تُحَصِّلَ ما هو أعلى منه من غير مُفارقةٍ للمقام الذي تكونُ فيه، فهو انتقالٌ لا مِنْ كذا، بل مَعَ كذا. فهكذا يكونُ اِنتِقالُ أهل الله[11]». وهو ما يجعلُ الانتقالَ برزخيّاً، لأنّه يُقابلُ الطرفيْن، أو المقاميْن، بذاتِه.

الانتقالُ لا يتِمُّ بالترك، وإنّما بالمُصاحبة. هذا ظاهِرُ قول ابن عربي. غيرَ أنّ الموقفَ، عنده، لا يتّصِف، في الآن ذاته، لا بما يتقدّمه ولا باللاحق عليه. وهو، من ثم، لحظة مُنطوية على تركٍ مّا، به يتهيّأ الانتقال. لِنَنْتبهْ، قبل مُواصلة الإنصاتِ لِلمُبّدَّدِ في كتاباتِ ابن عربي، إلى أنّ مفهوم الانتقال قادَ القراءة إلى مفهوم الترك بَعْدَ أن أفضى النبشُ في مفهوم الموقف إلى الحديث عن النقلة بما هي برزخ. هو ذا مصيرُ كلِّ إنصاتٍ لِخطابِ الشيخ الأكبر. إنصاتٌ لا يستقيم إلاّ بالتنبه إلى الوشائج الخفية التي ينتظِمُ هذا الخطابُ وفقها.

يَحتاجُ مفهومُ الترك، عند الشيخ الأكبر، إلى إضاءةٍ أوّلية، بما يفتحُ إمكانَ فهْمِ قولته السابقة في سياق استحضار المُبَدَّدِ في كتبه. اللافتُ أنّ التركَ الذي ينفيه

---

(11) المرجع السابق، طبعة دار الفكر، المجلد الثالث، ص. 225.



ابنُ عربي في الانتقال، يُقِرُّ به حتى في المقام الواحد. فقد خصَّ أبواباً كثيرة، في كتابه **الفتوحات المكية**، لِمجموعةٍ من المقامات، وكلّما حدَّ المقام ذيَّله بما يُحرِّضُ على تركِه، انطلاقاً من عَدِّ الترك جزءاً من المقام ذاتِه. عن ذلك يقول: «فكلُّ بابٍ من أبواب هذا الكتاب، مِمّا يقتضي تركَ ما أثبتناه في الباب الذي قبله، فهو كالذيل له: فهو منه[12]». ليس التركُ لاحقاً على المقام الواحد، بل الترك جزءٌ منه وبانٍ له.

وعليه، فالمُصاحبة المُلمَح إليها في الانتقال «لا من كذا بل مع كذا» تُضمِرُ، من داخل الوَصْل، فصلاً يُرجِّحُ سريانَ التَرْك في الانتقال. ليس التركُ، في الانتقال، كليّاً، لأنه يحتفظ بالمعرفة المُتحصِّلة في المقام المُنتقَل منه. غيْرَ أنّ هذا الاحتفاظ يقوم، في الآن ذاته، على الانفصال المُدْمِج للترك بوصفه معرفة. التركُ لا يتخلّى عن السابق، وإنّما يحتفظ بِهِ انطلاقاً من الانفصال عنه، لأنّ مَنْ لمْ يتحقق بمقامٍ مّا لا يُمكنُ له تركه. التركُ وَقفٌ على مَنْ خَبرَ المقام المنتقل (بفتح القاف) منه. لا يتحققُ من البينية، المُحدِّدَة للموقف، إلاّ من تهيّأ للانتقال وخَبرَ السابق فيه بما هيّأه لاستقبال اللاحق. ما يُحرِّضُ على هذا التأويل كونُ الموقف، حسب ابن عربي، بينيّاً على نحو فصلي وإنْ نهضَ على التناسُب كما سيأتي توضيحُه. اللافتُ أن الشيخ الأكبر شدَّدَ على الفصل في البينية التي تحكمُ الموقف، مما يُبرزُ الوجْهَ الفصلي في البرزخية، خلافاً لِما قامَ به عندما تناول مفهوم البرزخ في سياقاتٍ أخرى. نلمِسُ ذلك، في سياق حديثه عن أربعة أصناف من الأولياء، لمّا ذكر، في الصنف الثاني، أهلَ المواقف، أي «الواقفين عند الحدود الإلهية لتلقي الأدب بين كلِّ مقاميْن، عند الانتقال في حالٍ لا يتصفون فيه بالمقام الأوّل ولا بالثاني، وهم أهل البرازخ[13]». وَسْمُ أهل المواقف بأهل البرازخ تنصيصٌ على بينية الموقف، إلاّ أنها بينية مُنفصلة، من داخل التناسب، عن طرفيْها. لا يتَّصِفُ فيها المُنتقِلُ لا بالمقام السابق ولا باللاحق. ومع ذلك

---

(12) **المرجع السابق**، السفر الثالث عشر، ص. 308. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 144.

(13) **المرجع السابق**، السفر الثالث عشر، ص. 310. وانظر طبعة دار الفكر، ص. 144.



ينبغي ألاّ ننسى أنّ ابنَ عربي شدَّدَ، على نحو ما يتبيّنُ من الشاهِدِ الخاصّ بالانتقالات، على علاقةٍ بين المقام المُنتقل منه والمقام المنتقل إليه. علاقة لا تنفي عن المنطقة البينية بُعْدَها الانفصالي، ولكنها تُقيِّدُه بالتناسُب القائم بيْن طرفيْها. فالتناسبُ بيْن طرَفَيْ الانتقال يحتفِظ للبينية بما تنفصِلُ به عنهما معاً، مِن غير أن تفصلها عنهما كلّية. ذلك ما يتبدّى من الانتباه إلى إدراج ابن عربي لِمفهوم التناسب في بناءِ تصوره للموقف.

إنّ اجتذابَ ابن عربي لمفهوم الموقف إلى منطقة البرزخ، وإعادة بنائه للمفهوم في ضوئها، مُمارسة قرائية دالّة، تنطوي، قبل وَعْدِها المعرفي، على تقديره لتجربة الوقفة. وقد تبدّى الوعْدُ مِنْ استنباتِ الحيرة في موضوع التأمّل، لأنّ الشيخ الأكبر لم يكن يفصِلُ الوقفة عن الحيرة كما سنرى. فالحيرة المُلازمة لمفهوم البرزخ هي ما يمنحُه خصوبته القرائية التي تسمحُ بتأمّل الوصل من داخل الفصل، وتأمّل الفصل من داخل الوصل، مع ما يُمكنُ أن يترتّب عن ذلك من تغليبِ طرفٍ على الآخر. ولربّما كانت هذه الحيرة غاية اجتذابِ الشيخ الأكبر لمفهوم الموقف نحو منطقة البرزخ، ولا سيما أنه ينطلق من عَدِّ الحيرة مقصودةً في ذاتها، إذ عوّل، في أكثَرَ من سياق، على الإقامة فيها، ورفض عَدَّها سبيلاً إلى شيءٍ خارجها. لا خارجَ في الحيرة. بلوغها إدراكٌ للموضوع في حقيقته المُتملّصة. من هنا تُعلِّمُنا مُصاحبة الشيخ الأكبر التخلي عن حَصْر تصوره على نحو يُشعر باطمئنان، لن يكون، في الغالب العامّ، إلاّ خادِعاً. وعليه، نكتفي، قبل الإنصاتِ إلى مفهوم الموقف في ضوء التناسُب، بالقول إن الفصل في الموقف، حسب ما نستنتجه من قراءةِ ابن عربي، يقوم على وَصْل. فطرفا البينية محكومان بالتناسب، ولكنّ البينية تنفصِلُ عنهما حتى من داخل هذا التناسُب. بَيْنَ الطرف الأول والطرف الآخر تناسبٌ، لكنّ الواقفَ بينهما منفصلٌ عن كِليْهما في لحظةِ انتقالِه.

2.1.2. الموقف والتناسب

مُواصلة التأمل، اعتماداً على مفهوم التناسب، تَحْكمُها ثلاثة مُوَجِّهاتٍ؛ المُوجِّهُ الأول، ذِكرُ ابن عربي لِكلمة التناسب في القولة التي نُنصِتُ لاحتمالات



معناها. الثاني، ارتكازُ الشيخ الأكبر على المفهوم في تأويله للعديد من القضايا، بل يُمكن الإقرار أنه خوَّلَ للمفهوم امتداداً قرائياً يحْتكِمُ إلى رهانه عليه. فقد عوَّل عليه، تمثيلاً لا حَصْراً، في تأويل علاقة الإلهي بالإنسي، وفي تأويل استحالاتِ العناصر الأربعة(14). الثالث، ضرورةُ فتْحِ وشائجَ بين ما تعمَّدَ الشيخُ الأكبر تبديدَهُ في كتبه، استجابة لِما تتطلبه الكتابة التبديدية من قراءةٍ تتلاءمُ معها.

سبَق لابن عربي، في الشاهد الذي نتأمّله، أنْ أشار إلى موقفٍ مُسمّى بغير اسمِ ما يُنتقل إليه، أي **موقف وراء المواقف**. الانتقالُ إلى هذا الموقف يختلفُ، حسب الشاهد، عن الانتقالات الأخرى التي وردت موسومة، لأنّ هذه الانتقالات تقومُ، في نظر ابن عربي، على التناسُب بيْنَ المنتقل منه والمنتقل إليه. ولمّا كانَ مفهومُ التناسُب، كما سبقت الإشارة، مركزياً في كتاباتِ الشيخ الأكبر، وَجَبَ، منهجيّاً، الاستهداءُ بِهِ، بُغية استجلاءِ علاقته بمفهوم الفصل على نحو خاصّ.

في الشاهد، ينفي ابنُ عربي، كما تقدّم، المناسبة بين المواقف كلّما تمَّ الانتقالُ مِنْ حال إلى مقامٍ أو العكس، أو مِنْ مقام إلى منزل أو العكس، أو من منزل إلى منزلة أو العكس(15)، وهذا ما اعتمدَهُ في تعليل تسمية النفري لِأحَدِ مواقِفِه بموقف وراء المواقف. أمّا عندما يتِمُّ الانتقالُ مِنْ مقامٍ إلى مقام، أو مِنْ منزل إلى منزل، أو مِنْ منزلة إلى أخرى، فإنّ المُناسبة تكونُ شرْط الانتقال. غير أنّ المُناسبة لا تُلغي، كما ألمحنا إلى ذلك، الانفصالَ بيْن المنتقل منه والمنتقل إليه. الدليل الأوّل على ذلك، هو تأطيرُ ابن عربي لِمفهومه عن الموقف، من غير أن يُصرِّح بذلك، في سياقِ خصَّهُ لِشرْط التناسُب في الاستحالات(16). ومعلوم أن

(14) **المرجع السابق**، طبعة دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 609.

(15) التركيز على مُنطلق الانتقال وغايته مشدودٌ إلى ما شغل ابنَ عربي في تبويبه لكتاب **الفتوحات المكية**. يُشيرُ عثمان يحيى، في مقدمة تحقيقه لهذا الكتاب، إلى التبويب الذي اعتمده ابن عربي قائلاً: «وقد اكتمل له في هذا الكتاب 560 باباً مُوزّعة على ستة أقسام كبرى: هي المعارف (73 باباً) والمعاملات (116 باباً)، والأحوال (80 باباً)، والمنازل (114 باباً) والمنازلات (78 باباً)، والمقامات (99 باباً)». انظر **الفتوحات المكية**، السفر الأول، ص. 30.

(16) يُضيء ابنُ عربي ذلك اعتماداً على العناصر الأربعة، قائلاً إنّ الله رتّبها «ترتيباً عجيباً لأجل الاستحالات، فجعل عُنصر النار يليه الهواء، وعنصر الهواء يليه الماء، وعنصر الماء يليه —

لِمفهوم التناسُب امتداداً في مختلف الحقول المعرفية التي لم ينفصل فيها عن الاختلاف، غير أن سريانه في حقول الثقافة العربية القديمة لا ينبغي أن يحجُب خصائص الوجهة التأويلية التي يأخذها في كلِّ حقل. ما يعنينا من المفهوم، في هذا السياق، هو حرصُ ابن عربي على اعتمادِه في إضاءة تجربةِ الموقف من داخل استحالات العناصر الأربعة. فقد أومأ، اعتماداً على التناسُب والانفصال المتحكمَيْن في هذه الاستحالات، إلى سَرَيانِهما في الانتقال الذي تُخوِّله المواقفُ لِمن يخوضُ تجربتها. هكذا تبدّت الاستحالة على أنها انتقالٌ من وضع إلى آخر، أي إنها انفصالٌ يقومُ على التناسُب. بدون هذا التناسُب لا يتحقق الانتقال، ولكنّ الانتقالَ في ذاته انفصال.

الدليل الثاني على سريان الانفصال في التناسُب، ما سمّاه ابنُ عربي بالتلبيس. ويقصدُ به تحقق الانتقال في المنزل الواحد، أو المقام الواحد، مع اعتقادِ مَنْ تحصَّلَ له هذا الانتقال بأنه خرج من مقام إلى آخر، أو من منزل إلى آخر، في حين أنّ هذا الخروج لا يَسْتقيمُ من غير فصل. ذلك ما شدَّدَ عليه الشيخُ الأكبر، مُشيراً إلى أنّ مَنْ «لمْ يوقِفه الحقّ في موقفٍ من هذه المواقف ولم يُعْطِه الفصلَ بيْن ما ينتقلُ إليه وعَنْه، كانت عندَهُ الانتقالاتُ في نفس المنزل الذي هو فيه[17]». ومَنْ لا يُعْطَى هذا الفصل «لا يَقِفُ ولا يَتحَيَّر[18]»، مِمّا يُفوِّتُ عليه علماً

= التراب. فبيْن الماء والنار مُنافرة طبيعية من جميع الوجوه، وبين الهواء والتراب منافرة من جميع الوجوه طبيعية، فجعل بينهما الوسائط لكونها ذات وجهيْن لكل واحد مما يلي الطرفين مناسبة خاصة. فإذا أراد الحق أن يُحيل الماء ناراً وهو منافر طبعاً أحاله أولاً هواءً، ثم أحال ذلك الهواء ناراً. فما أحال الماء ناراً حتى نقله إلى الهواء من أجل التناسب وكذلك جميع الاستحالات». **المرجع السابق**، طبعة دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 609. تتبدّى، من قول ابن عربي، صلة التناسب بالبرزخ والواسطة. والواسطة المُحدِّدة للتناسب هي عينها المُضمِرة للانفصال. فالهواء الذي يتوسّط الماء والنار يناسبهما وينفصل عنهما أيضاً. ففي تحوّل الماء هواءً انفصالٌ يستندُ إلى التناسب، وفي تحوُل الهواء ناراً انفصال أيضاً يستندُ إلى ما يستندُ إليه التحول السابق.

(17) **المرجع السابق**، المجلد الثاني، ص. 610.

(18) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها. الوشيجة التي يُقيمها الشيخ الأكبر بين الوقفة والحيرة هي أسّ =



جليلاً «من العلم بالله وصفاته المختصّة (. . .) فيكون علمه علم إجمال»، بينما يكونُ «علمُ صاحب المواقف علم تفصيل[19]». لِهذا كله، عدَّ الشيخ الأكبر المواقفَ مُنطوية على عِلم كبير يتحصَّلُ في المشقة والحيرة والتفاصيل. يقول: «فصاحب المواقف متعوبٌ، لكنّه عالمٌ كبير، والذي لا موقف له مُستريحٌ في سلوكه غير متعوب فيه[20]».

قبل مُواصلةِ رَصْدِ المُبَدَّدِ من إشاراتِ ابن عربي إلى النفري، يتعيّن التشديد على الوَعْد القرائي الثاني الذي ينطوي عليه مفهومُ التناسب في مُقاربةِ المواقف، وفي الكشف عن علم التفصيل الذي إليه تنتسِب. غير أنّ الشيخ الأكبر الذي خَبرَ المواقفَ تجربة لمْ يُنجِز هذه القراءة التي فتَحَ إمكانها، مِمّا ترَكَ بياضاً لافتاً وحَجَبَ التفاصيل. لا شكّ في أنّ هذه القراءة كانت ستسمحُ، لوْ أنجَزها ابنُ عربي، بمَلءِ الشقوق واستجلاءِ مختلِف العناصر الموجِّهة للتقدير الذي أعْرَبَت عنه إشاراتُ الشيخ الأكبر إلى النفري.

ثمّة بياضٌ آخرُ يترتّبُ عن استثناء ابن عربي، كما سبقت الإشارة، لِموقفٍ واحدٍ من التناسُب، بالمعنى الذي بلوره للمفهوم. اِستثناءٌ يطرحُ أسئلة عن وضعيةِ التناسُب في باقي المواقفِ المُندرجة، حسب الشيخ الأكبر، في عِلم التفصيل. تَمَسُّ هذه الأسئلة طرفيْ الانتقال، إذ تبدّى مِمّا تقدّم أنّ التناسُب يختلّ كلما كان الانتقالُ من حالٍ إلى مقام أو العكس، أو من مقامٍ إلى منزل أو العكس كما أوضحنا سابقاً. فهل يعني هذا الفهْمُ أنّ الانتقالَ في المواقف اقتصر على المقامات، انسجاماً مع تصنيف ابن عربي لكتاب المواقف في علوم آداب المقامات؟ إذا كانَ الجوابُ بالإيجاب، فلِمَ تحدّث الشيخُ الأكبر، في السياق ذاته،

= تقديره لتجربة الوقفة. فقد عدّ الانتساب إلى الحيرة مكاناً معرفيّاً عاليّاً، لا لأنها تقود إلى خارج مّا، بل لأنه، على العكس من ذلك، لا خارج لها. قيمتها المعرفية في ذاتها، أي في الالتباس الذي عليه تتأسّس. ومن ثم تظل الحيرة عند ابن عربي، بما هي معرفة وآلية كتابية، موضوعاً خصيباً ينتظر زمن مقاربته ومساءلته.

(19) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(20) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.



عن الانتقال في الأحوال، وفي المنازل، وفي المنازلات؟ لا نعثرُ على ما يُضيء ذلك.

يطرحُ مفهومُ التناسُب، متى تأوّلناه لا مِنْ موقع المقامات وإنّما من موقع الفعل الكتابي، قضايا نظرية. تتشعّبُ أسئلتُها بوجهٍ خاصّ في كلِّ الكتابات التي عوّلت على التقطّع في بنائها، وكتابة النفري واحدة منها. ذلك أنّ مفهومَ التناسُب يُضمِرُ، على نحو مّا، الإقرارَ بعُنصُر الترتيب في الكتابة. وقد تمّ اعتمادُ هذا العنصر، من موقع المقامات، لمُساءلة خطاب النفري.

يَبْدو مِنْ استِنادِ ابن عربي إلى مفهومِ التناسُب في تأويل الموقف حِرصُهُ على تأكيد معلومةٍ أصبحت موضوعَ شكٍّ بَعْدَه، تتعلق بوضعية ترتيب كتاب **المواقف**. لمْ يشُك الشيخ الأكبر في الترتيب الذي انتظم وَفقه **كتابُ** المواقف، بل استهدى بهذا الترتيب لمّا أعاد كتابة المواقف في **كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، مشيراً إلى التوالي الذي يحكم هذه المواقف[21]. ذلك ما يتبدّى، أيضاً، من تشديده على التناسُب الذي لا يرتفع بين هذه المواقف إلاّ في الانتقال إلى **موقف وراء المواقف**. تكريسُ الشيخ الأكبر للترتيب الذي به انتظمَ كتابُ **المواقف**، يتراجَعُ لدى عفيف الدين التلمساني الذي تكفّل بشرح المواقف في كتابٍ مستقلّ، على الرّغم من تأثر الشارح بابن عربي في تأويل القضايا التي يعرضُ لها. وقد أقرَّ التلمساني بخللٍ في ترتيب الكتاب، علّله بأنّ مُنجِزَ الترتيب هو حفيد النفري. الحفيدُ، في رأيه، مَنْ تكفّل بالتأليف بين الجُزازات التي تركها جدُّه[22]. وسنعود، في موضع من هذه الدراسة، إلى تأمل هذه المعلومة من موقعٍ نظري، يستحضرُ القضايا التي تثيرُها في كتابةٍ تُعوِّلُ على التقطع.

---

(21) ابن عربي، «كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية»، تحقيق ستيفان روسبولي، مجلة **الكرمل**، ع. 62، شتاء 2000. وانظر أيضا دراستنا: **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص. 211.

(22) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، تصدير عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط1، 1979، ص. 259- 392.



3.1.2. القرآن بين تلاوتين

في سياق تمجيدِ الشيخ الأكبر لأهْلِ الليل، عَدَّ النفري واحداً منهم، وأنجزَ تأويلاً لقولةٍ تضمّنَها موقف **اِسْمَعْ عهد ولايتك**. أوردَ ابنُ عربي قولة النفري على النحو الآتي: «يا عبْدي! الليل لي، لا للقرآن يُتلى. الليلُ لي لا لِلمَحْمَدَةِ والثناء[23]».

لا تخفَى قوةُ ما تُضمِره هذه القولة، وتعدُّدُ المسالك التأويلية التي تفتحُها. غير أنّ تأويل ابن عربي لها اكتفى بإضاءَتِها استناداً إلى تمييزهِ بين تلاوتين للقرآن، أي إنّ الإضاءة انطلقت من اختلافٍ في التلاوة وحسب. للاقتراب من هذا الاختلاف، بوصفه سياج التأويل الذي نهض به الشيخ الأكبر، يتعيّنُ الإنصات لِتفاصيله.

يُفرِّقُ ابنُ عربي، في تأويله للقولة السابقة، بين تلاوةٍ حاجبة وأخرى كاشفة. الأولى تحجُبُ مُنجِزَها عن الله الذي خَصَّ الليلَ له، انطلاقاً من انشغال صاحبها بمعاني القرآن عن الله. ذلك ما يُوضِّحه الشيخُ الأكبر الذي يرى أنّ الله يتوجَّه إلى مُنجِز هذه التلاوة بالقول: «وما طلبتك لِتتلو القرآن، فتقِف مع معانيه. فإنّ معانيه تُفرِّقكَ عنّي. فآية تمشي بكَ في جنّتي، وما أعْدَدتُ لأوليائي فيها. فأيْن أنا، إذا كنتَ، أنتَ، في جنّتي (. . .) وآية توقِفكَ مع ملائكتي (. . .) وآية تستشرفُ بكَ على جهنم، فتُعاينُ ما أعْدَدتُ لِمنْ عصاني وأشركَ بي «مِنْ سَموم وحميم وظلٍّ من يحموم، لا باردٍ ولا كريم» (. . .) فأين أنا والليلُ لي؟ فهذا (أنتَ) ـ يا عبدي! ـ في النهار معاشك، وفي الليل ما تعطيه تلاوتكَ: من جنة ونار وعرض.

(23) أوردَ ابن عربي هذا القول، في **الفتوحات المكية**، مرّتين. خصَّه في الأولى بتأويل مشدود إلى الجماعة التي سمّاها أهل الليل، واكتفى في الثانية بالإشارة إليه دون تأويل. السفر الرابع، ص. 38، والسفر السادس، ص. 82. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 238-392. وقد اختلف هذا القول، على نحو طفيف، في استشهاد ابن عربي عمّا ورد عليه في تحقيق آرتر آربري لكتاب النفري. ففي هذا التحقيق، وردت عبارة «وقال لي» بدل «يا عبدي»، كما وردت كلمة «المحمدة» بالجمع، فيما جاءت بالإفراد في استشهاد ابن عربي. راجع كتاب **المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرتر آربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص. 124.



فأنت بَيْنَ آخِرَةٍ ودُنيا وبرزخ. فما تركتَ لي وقتاً، تخلو فيه، لا لنفسِك، بل لي»[24].

لنا أن نفهمَ التلاوة، في خطابِ ابن عربي، بمعنى القراءة، لأنّ هذه التلاوة ليست مُجرّد نطق بالقرآن، وإنما هي مسافة تأويلية يفتحُها القارئُ مع المقروء. وهو ما يتكشّفُ مِنْ تمييز ابن عربي بينَ تلاوتين، ومِنْ حديثه، أيضاً، عن معاني المقروء. تُفرِّق التلاوة الأولى ـ التي بها يبني الشيخ الأكبر منطلق التمييز المُوجِّهِ لتأويله ـ القارئَ عن المطلق. وهي، من ثم، ليست إلاّ درجة دُنيا من درجات قراءة القرآن، لأنها لا ترقى إلى القراءة الجامعة. قراءة عثر لها ابنُ عربي على مُسَوِّغها حتى من دالّ القراءة في اللسان العربي، ومَكّنَ الجَمْعَ، في ضوء ذلك، من مدلولٍ مُتعدِّد، بما أتاح الكشفَ عن وشائجَ بين دالّ القراءة ودالّ الكتابة. ذلك ما بدّده في كتابه **الفتوحات المكية**.

إنّ حجابَ التلاوة الأولى، القائمة على التفريق لا الجمع، راجعٌ إلى احتكام مُنجِزها إلى فكره وانشغاله بنفسه في وقوفه على معاني القرآن. وهي المعاني التي تمنعُ من تحقيق خلوة القارئ بالله. خلوة هذا القارئ لا تكون بنفسه، وإنّما من أجل نفسه، على نحو ما هو واضحٌ من نهاية الشاهد السابق. ذلك أنّ الخلوة بالنفس ـ لا لها ـ مشدودة عند الشيخ الأكبر إلى الخلوة بالله. وهي خلوة نعثر عليها لدى النفري قبله، في ما يُسمّيه بمجالسة النفس[25].

التلاوة الثانية تتجاوزُ حدودَ السابقة. يُسمّيها الشيخ الأكبر بتلاوةِ العارف المُحقق. وهي تلاوة الحقّ لكتابه بلسان العارف الذي يُصبحُ مُستمِعاً في تلاوته،

---

(24) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، السفر الرابع، ص. 39-40-41. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 238-239. ومن المُرجّح أن يكون ابن عربي استعان، في تأويل قول النفري المتعلق بالليل، **بموقف العبادة الوجهية** الذي يُشير فيه النفري إلى أنّ الجنة تتراءى لِقلب الواقف وتتمثلُ له، وتتراءى النار، أيضاً، لِقلبه وتتمثل له، بينما الحقّ «لا يتراءى ولا يتمثل»، لذلك تلقّى الواقفُ الأمر بأن ينصرف عن زخارف الجنة وعن بأساء النار، لأنهما حجاب. انظر كتاب **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 195-196.

(25) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 138.



مُلتذاً بما يتلوه دون الالتفات إلى معاني القرآن، لأنّه لا يحتكمُ إلى فكره وتأمّله. إنها قراءةٌ تتِمُّ بالحقّ لا بالفكر. عنها يقول ابنُ عربي على لسان الحقّ: «ما عرفني ولا عرف مقدار قولي «الليلُ لي!»، وما عرف لماذا نزلتُ إليك بالليل، إلاّ العارف المُحقق (. . .) فأنا أتلو كتابي عليه بلسانه. وهو يَسْمع. فتلك «مُسامرتي»[26]». هذه التلاوة سماعٌ من الحق في خلوة تقومُ على الاستغراق. القارئ فيها يتلو ما يسمعه بعدَ تعطيل فكرهِ وتأمّله. تعطيلٌ يُتيحُ الالتذاذ بالقرآن، ويرفعُ حجابَ الانشغال بمعاني القرآن، لأنّ هذا الانشغال عودةٌ للفكر والتأمّل بما هما خروجٌ عن المطلق[27].

سماعُ القرآن عن الحق فهمٌ للقرآن بالحقّ لا بالفكر. في هذا السماع، بما هو أسُّ القراءة الثانية، يقِف السامعُ على معانٍ مُتحصِّلة من الشرح الإلهي لا من انشغال شخصي. يُضيء ابنُ عربي الشرحَ الإلهي بمُواصلةِ حديثِهِ عن هذه القراءة على لسان الحقّ: «فالذي ينبغي له (هو) أن يُصغي إليّ، ويُخلي سمعَه لكلامي، حتى أكون، أنا، في تلك التلاوة. كما تلوت عليه وأسمعته ـ أكون، أنا الذي أشرحُ له كلامي، وأترجمُ له عن معناه. فتلك «مسامرتي» معه. فيأخذ العلم منّي: لا من فكره واعتباره. فلا يُبالي (العارف المحقق) بذِكر جنة، ولا نار، ولا حساب، ولا عرض، ولا دنيا، ولا آخرة! فإنه ما نظرها بعقله. ولا بحث عن الآية بفكره. وإنما

---

(26) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، السفر الرابع، ص. 41-42. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 239.

(27) **المرجع السابق**، السفر الرابع، ص. 42. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 239. ومن المرجّح أن يكون ابن عربي استند إلى **موقف العبادة الوجهية** في كشفه عن حدود القراءة الفارقة. ففي هذا الموقف، نصّ النفري على حُجب آثار النظر الذي يُمَكِّنُ شهودُها من الخروج عن «زخارف الجنة وعن بأساء النار»، لأن هذه «الآثار هي الأغيار». غير أن القراءة الجامعة التي انتصر إليها ابنُ عربي، تظلُّ وقفاً على باب التلاوة الذي منه يصِلُ أهلُ القرآن. وصولٌ منذورٌ بانصرافٍ يلتقي فيه أهل القرآن بأهل الذكْر أو الورد على حدِّ تعبير النفري. أمّا الواقفون فلا ينصرفون، مِمّا يكشِفُ أنّ ثمّة منطقة أخرى أعلى من القراءتين، عليها عوّلت تجربة النفري كما سيأتي بيانه في ما بعد. انظر **المواقف والمخاطبات**، ص. 267.



«ألقى السّمعَ» لِما أقوله، «وهو شهيد»: حاضرٌ معي، أتولّى تعليمَه بنفسي (. . .) فإنه مني سمع القرآن. ومني سمع شرحَهُ وتفسيرَ معانيه[28]».

هي ذي حدودُ تأويل الشيخ الأكبر لقول النفري عن الليل. تأويلٌ انبنى على التمييز بين قراءتيْن قبل ترجيح إحداهما على الأخرى. وبَيِّنٌ من السياق الذي فيه يُدمجُ ابنُ عربي تأويله، أنّ القراءة المُرَجَّحة خاصّة بطبقةٍ من طبقات أهْل الليل، هي طبقة أقطاب أهْل الليل، «أصحاب المعاني المُجرَّدة عن الموادّ المحسوسة والخيالية. فهُم واقفون مع الحقّ بالحقّ على الحقّ، مِن غيْر وجود ضدّ[29]».

يجعلُ ابنُ عربي من القراءة الثانية لقاءً مُباشراً، يتِمُّ عبْرَ سماع الحقّ. سماعٌ يكونُ بحضورٍ ومشاهدة. ومع ذلك، فإنه يحتفظ بالقرآن وسيطاً بيْن القارئ والمطلق. ذلك أنّ ابنَ عربي لا يُلغي التلاوة، في تأويله لقول النفري، حتى لدى أقطاب الليل، وإنما يكتفي بالتمييز بين تلاوتيْن- قراءتيْن؛ الأولى حاجبة والثانية كاشفة، خلافاً لما نعثرُ عليه، في التلقي الحديث، ولا سيما في تأويل بول نويا للقول ذاته.

لمْ يُميِّز بول نويا، في تأويله لقولة النفري، بينَ تلاوتيْن، وإنّما ميَّز، استناداً إلى ما صرَّح به النفري في سياقاتٍ أخرى من كتاب **المواقف والمخاطبات**، بين أهْل التلاوة والواقفين الذين تخلّوا عن التلاوة كلية. أهْلُ التلاوة لا يَصِلون إلى مُبتغاهم إلاّ بها. هي سبيلهم وحدُّهم في آن. ومن ثم، فإنّ علاقتهم بالمطلق تحتفظ بالوسيط. أمّا الواقفون فتجاوزوا الوسيطَ بمُختلِف مظاهره. تلاوةُ القرآن لديهم ليست درجات، كما هي الحال في تأويل ابن عربي، وإنّما هي وسيط. والوقفة لا تقومُ على الوسائط وإنما على إلغائها. من هنا حرَصَ بول نويا، في قراءته لقولة النفري، على إدراج القرآن ضمن وسيط الحرف، وعلى الكشف عن غيرية الحرف الذي تبدّى في تجربة النفري على أنه المظهر الأجلى للسِّوى. واستِناداً إلى هذا المنطلق التأويلي، ذهب بول نويا إلى أنّ التلاوة، في قول النفري

---

(28) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(29) **المرجع السابق**، السفر الرابع، ص. 44. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 239.



السابق عن الليل والقرآن، تحتفظ للحرف، بما هو سِوَى، بحضوره وتُصبحُ وسيطاً يمنعُ اللقاءَ المباشر مع المطلق. وقد عضّد نويا تأويله بالمخاطبة الخمسين، التي لا نعثرُ عليها في تأويل ابن عربي. جاء في هذه المخاطبة: «يا عبدُ تريدُ قيامَ الليل، وتريدُ توفيرَ أجزاءِ القرآن، هنالكَ لا تقومُ إنما يقومُ الليلَ مَنْ قامَ إليَّ لا إلى وِرْدٍ معلوم ولا إلى جزءٍ مفهوم، هنالك أتلقّاهُ بوجهي فيقِفُ بقيوميّتي لا يُريدُ لي ولا يُريدُ منّي، فإنْ شئتُ أنْ أحادِثه حادَثتُه وإنْ شئتُ أنْ أفهِمَهُ أفهَمْتُهُ[30]». سماع كلام الله عبْر القرآن لا يُحقق، حسب تأويل بول نويا، اللقاءَ المباشرَ الذي يبتغيه الواقف. هكذا انتهى إلى أن الإنسان المدعو إلى سماع كلام الله مباشرة هو من تجاوَزَ «دين الكتاب[31]».

2 . 1 . 4. موقف السواء

بمُواصَلةِ رصْدِ المظهر الصَّريح لعلاقة ابن عربي بالنفري، نعثرُ على إشارةٍ دالّة اقترنتْ بسياق خاصّ، غيْر أنه ينطوي على ما يتجاوزُ الخاصّ فيه. ارتبط هذا السياق بحديثِ الشيخ الأكبر عن الأسماء الإلهية التي بها يتِمّ الثناءُ في «المقام المحمود يومَ القيامة». مقامٌ يعرضُ فيه ابنُ عربي لِمنزل صَعْبِ المُرتقى، لا يَستقيمُ إلاّ لِرجُلٍ كامِلٍ «مِن رسولٍ ونبي ووارثٍ كامل يحجُبُ كلَّ وارثٍ في زمانه[32]». صُعوبة مُرتقاه ناجمة عن ظهور الإنسان فيهِ بصورةِ الحقّ. ومن ثم، فإنّ هذا السياق يقترنُ في عُمقِه بما يتجاوزه، إذ يتعلقُ بضِلعٍ من أضلاعِ موضوعِ العلاقةِ بين الإلهي والإنسي التي لا يكفّ ابنُ عربي عن مُقاربتها مِنْ مواقعَ عديدةٍ. في هذا السياق المُضاعَف، لاقترانِهِ بمقامٍ يندرجُ في موضوعٍ واسعٍ ومُتشعِّب، يُشيرُ الشيخُ الأكبر إلى أنّ النفري سمّى هذا المنزلَ، في مواقفه، **بموقف السواء**[33]. ويقرنُ الإشارةَ بتأويل ينضافُ، كما سنوضِّح، إلى ما بَدَّدهُ في قراءَتِه للنفري.

---

(30) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 362-364-369.

(31) **المرجع السابق**، ص. 369.

(32) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، طبعة دار الفكر، المجلد الثالث، ص. 146-147.

(33) **المرجع السابق**، المجلد الثالث، ص. 146.



لا نعثرُ في مواقِفِ النفري، سواء التي حققها آرثر آربري أو التي حققها بول نويا مُتداركاً بها ما لمْ يتضمّنْه تحقيقُ آربري، على موقفٍ موسوم بالسواء، أي إن النفري لم يُفردْ، في ما وصلنا من كتاباته، موقفاً بهذا الاسم. أمّا موقف الاستواء الذي تضمّنته المواقف التي حققها بول نويا[34]، فيبدو، في ما نخال، مُختلِفاً عن مقصودِ ابن عربي. ولعلّ هذا ما يفرضُ البحث لِما سمّاه الشيخ الأكبر بموقفِ السواء عن إحالةٍ من داخل كتابِ **المواقف**، وإنْ كانَ الكتابُ بكامله يطرحُ، على نحو مّا، إشكالَ هذا الموقف الذي يَسِمُه ابنُ عربي بالسواء.

لمْ يُدرج النفري في كتابه، كما أشرنا، موقفاً يحملُ وَسْمَ السواء، بيْدَ أنه اعتمدَ مُصطلح التسوية في حديثه عن علاقة الواقف بالمطلق. ذلك ما نعثر عليه في **موقف الإسلام**، و**موقف كدتُ لا أؤاخِذه** وفي **المخاطبة العاشرة**، و**المخاطبة الثالثة والعشرين**. والمُرجَّح أنّ إشارة ابن عربي إلى موقفِ السواء مُستمَدَّة من **موقف الإسلام** الذي جاء فيه: «وقال لي: إنْ سَوَّيتَ بينَ قولي وقولِكَ أو سَوَّيتَ بين حُكمي وحُكمكَ فقد عدلتَ فيَّ نفسَكَ. فقلتُ لا حُكمَ إلاّ لقولِكَ وفِعلِكَ، قال فقِهتَ؟ قلتُ فقهتُ. قالَ لا تمِلْ، قلتُ لا أميلُ، قال مَنْ فقِهَ أمري فقد فقِهَ، ومَنْ فقِهَ رأيَ نفسِهِ فما فقِهَ[35]».

ينطوي التأويل الذي أنجزَهُ ابنُ عربي، في سياق تأمّلِهِ للأسماء الإلهية، لِما سَمَّاه بموقف السواء على بعض أسُس فهمه للمواقف. فالتأويلُ لا يُضيءُ قولَ النفري السابق وحسب، وإنما يُضيءُ أيضاً ضِلعاً من أضلاع العلاقة بين الواقف والمطلق كما فهمها الشيخ الأكبر. ذلك أن المنزلَ المُسمّى بموقف السواء يخُصُّ أسَّ ما تطرحه الوقفة بشأن العلاقة بين الإلهي والإنسي، أي ارتفاع إمكان التمييز بينهما. ففي موقف السواء، لا يتميَّزُ «سيِّدٌ من عبد، ولا عبدٌ من سيِّد. فإنْ قلتَ في تلك الحالة سيِّد، صدقتَ. وإنْ قلتَ فيه: عبدٌ، صدقتَ، لأنّ لكَ شاهدَ حالِ

---

(34) النفري، «كتاب موقف المواقف»، ضمن **نصوص صوفية غير منشورة**، م. س.، ص. 247. وقد استعمل النفري مصطلح الاستواء، مرّة أخرى، في المخاطبة الثالثة والعشرين. انظر **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 240.

(35) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 201.



في كلِّ قول، يشهدُ لكَ بصِدْق ما تقول. فقلْ ما شئتَ فيه تصْدُق[36]». لإضاءَةِ الموقف، يستحضرُ ابنُ عربي الآية 17 من سورة الأنفال: ﴿وما رميتَ إذ رميت ولكن الله رمى﴾، كما يستحضرُ الحديث القدسي الذي يقودُ فيه التقرُّبُ إلى الله إلى تحوُّل في هُوية المُتقرِّب[37]. غيرَ أنّ ابنَ عربي لا يُوجِّهُ تأويله للكشف عن تفاصيل هذه الهُوية والحيرة المصاحبة لها، خلافاً لِما قام به في سياقاتٍ أخرى.

ما يعنينا، في إنصاتِهِ لموقِفِ السّواء، إقرارُه بشموخ الموقف ووُعورَتِهِ لاقترانِهِ بالمكر الإلهي[38]. أهمية هذا الإقرار لا تمتدُّ لتجربة الوقفة بوجهٍ عامّ، لأنّ ابنَ عربي يقصرُ التأويلَ على القولة التي زعمنا أنها مَرجعُ إحالتِهِ، بما لا يسمَحُ برَصْدِ تجربةِ الوقفة بكاملها في ضوءِ موقفِ السواء. هكذا رَكّزَ التأويل على خطورة الموقف لا على هُوية من تحصّل له، مُبرزاً التهديدَ الذي ينطوي عليه هذا الموقف. فرؤية الإنسان لِنفسِهِ، في هذا المنزل، في صورةِ الحقّ ورؤيتُهُ لِلحَقِّ في صورةِ الإنسان تجعلُ المشهدَ عقبة تُهَدِّدُ مَنْ وَطِئها بالزّلل ما لمْ يَلزَمْ عُبوديته بتعبير الشيخ الأكبر[39]. مِن هنا توجَّه التأويلُ إلى إبراز ما سمّاه بالآفات المُهلكة لِحُكم السّواء، انطلاقاً مِنْ حَصْر التسوية التي تتحصَّلُ في هذا المنزل، في التحلّي، أي تحلّي الخلق بأسماء الحقّ، على نحو يجعلُ الأسماءَ التي يشتركُ فيها الخلقُ مع الحق مُجرَّد استعارة. المُستعيرُ فيها، دوماً، هو الخلق. وقد خالف ابنُ عربي، في توضيحه لهذا الأمر، فهْمَ العامّة. يقول: «السّواء بين طريقيْن، لأنّ الأمرَ مَحْصورٌ بين ربٍّ وبين عَبْد. فللرَّبِّ طريقٌ ولِلْعبْدِ طريق. فالعبدُ طريقُ الرَّبِّ، فإليه غايته، والرَّبُّ طريقُ العبد، فإليه غايته[40]». في الطريق الأوّل، يظهرُ الحقُّ بأحْكامِ صِفاتِ الخلق، والعامّة تُسنِدُ هذه الأحكام إلى الخلق، في حين أنها للحقّ

(36) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، السفر التاسع، ص. 128. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 607.

(37) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(38) **المرجع السابق**، طبعة دار الفكر، المجلد الثالث، ص. 147.

(39) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(40) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



في نظر ابن عربي. في الطريق الآخر، يظهرُ الخلقُ بصِفاتِ الحقّ «التي تتميَّز في العموم أنها صفاتُ الحقّ كالأسماء الحُسنى. وهذا مبلغُ عِلمِ العامّة، وعندنا وعند الخصوص كلُّها صفاتُ الحقّ بالأصالة[41]». لا يخفى حِرصُ ابن عربي على تسييج تأويله لموقف السواء بيْن طريقين، تجاوباً، من جهة، مع بينية الموقف بوجهٍ عامّ، وإبعاداً له، من جهة أخرى، عن معنى الاتحاد أو الحلول، لأنّ الشيخ الأكبر لا يُقِرُّ بهما[42].

تُضيفُ الإشاراتُ التي انطوت عليها مُقاربة ابن عربي لِموقفِ السواء، عناصرَ أخرى لِتصوره العامّ عن تجربةِ النفري. فقد أطّرَتْ المقاربة الموقفَ ضِمنَ المَكْر الإلهي، فاتحة بذلك مسلكاً قرائياً نتُوجاً ومُدَعِّمة، عبْرَهُ، الحيرةَ التي عوّل عليها التأويل. وإذا كان السياق الذي سيّجَ التأويلَ، ينهضُ بوظيفةِ الإضاءة، فإنه يحصرُ، من زاوية أخرى، هذا التأويلَ في الحدودِ المرسومةِ له. فالفهمُ الذي يبنيهِ الشيخُ الأكبر لِحُكم السواء يُرَجِّحُهُ السياق الذي وَرَدَ فيه هذا الحُكم، أي **موقف الإسلام** القائم على تحديدِ ما يفصلُ الحقّ عن الخلق. غير أنّ وصْلَ هذا الحُكم بتجربةِ النفري، بمُختلِف تفاصيلها، يفتحُ منافذ أخرى للتأويل، تتجاوبُ، أكثر، مع مَسْلكِ الحيرة. وابنُ عربي نفسُه لا يعتمِدُ، بشأن العلاقة التي يطرحُها هذا الحُكم، موقعاً واحداً، سواء في كتاب **الفتوحات المكية** أو في غيره. كما أنّ خطابه لا ينتصِرُ، في العُمق على حدِّ زعمنا، إلاّ للحيرة التي تسِمُ المُتحققَ من هذا الحُكم وتسِمُ، أيضاً، الواصفَ لمنزل التحقق.

وقد سارَ عفيف الدين التلمساني على هَدْي ابن عربي في فهْمِ حُكمِ السواء. فبعْدَ أنْ عرضَ لقول النفري الذي اعتبرناه إحالة لِما سمّاه ابنُ عربي بموقف السواء، شرَحَهُ قائلاً: «معناه إنْ قِسْتَ فقد سوَّيْتَ بينَ قولي وهو المقيسُ عليه وبينَ قولك وهو المقيس، وإذا فعلتَ ذلك فقد عدلتَ بي نفسَك، وكذلك القول في الحُكم،

---

(41) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(42) مِنّ الباحثين مَن اعتمد مفهوم الاتحاد في فهم الوقفة. نخصُّ بالذكر التأويل الذي أنجزه لها بول نويا. انظر كتابه المشار إليه سابقاً. ص. 389.



وفي هذا نهْيٌ عن القياس والتأويل ظاهر والباقي ظاهر والله أعلم[43]». عبارة النفري: «عدلتَ فيَّ نفسَك» تُصبحُ، في شرح التلمساني، «عدلتَ بي نفسك»، على نحو يستحضِرُ ما سمّاه ابن عربي بالآفات المُهلكة لحُكم السواء.

5.1.2. الوقفة والفراغ

مِنْ إشاراتِ ابن عربي، أيضاً، للنفري ذِكرُهُ لهُ في **منزل الإمام الروحاني** الذي عرضَ لهُ في **كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله**. فقدْ عدَّ الشيخُ الأكبر أنّ الإمامَ الروحاني «صاحبُ حالٍ لا صاحب مقام، مُشتغلٌ بنفسِهِ مِنْ جِهَةِ مالِكه، واسمه عبد الملك[44]»، وهذا حالُ النفري. يقولُ الشيخُ الأكبر: «فعبد الملك مُؤنثٌ عُلوي، صحيحُ الحال، سعيدٌ، فارغ مِنَ الكون، واقفٌ بيْنَ يَدَي الحقّ، وهو كانَ الغالبَ مِنْ حالٍ صاحَبَ محمد بن عبد الجبار النفري، صاحِب المواقف[45]». لا يَخفى التكثيفُ الذي به يُقدِّمُ ابنُ عربي إشارته[46]، على نحو يَحولُ دون الظفر بالتفاصيل. ومع ذلك، فإنّ دلالة الإشارة تنطوي على ما يُلطِّفُ جزئيّاً هذا التكثيف، انطلاقاً من إلماحِها إلى الفراغ الذي عليه تنهضُ تجربة النفري. إلماحٌ يَكشِفُ عن خصوبَةِ القراءة التي أرسَاها الشيخُ الأكبر لِهذه التجربة. فاهتداؤهُ إلى مصطلح الفراغ لِوَسْم النفري يُعَدُّ، في تاريخ تلقّي كتاب **المواقف والمخاطبات**، إنجازاً هامّاً، لأنه فَتحَ مسلكاً تأويليّاً واعداً، وخوّل للفراغ كفاية الإنصاتِ للوقفة. وإلى جانبِ ذلك، فإن مفهوم السِّوى الذي بَنَى عليه النفري

---

(43) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 541.

(44) تناول ابن عربي الإمام الروحاني في سياق حديثه عن القطب. وعدَّ هذا الإمام على يمين القطب. وقد خصّ به النفري. أمّا الإمام الأكمل فهو الذي على يسار القطب، وخصّ به أبا مَدْيَن. وبيّن الشيخ الأكبر «منزل الإمامين في الفلك القلبي من كتاب مواقع النجوم». انظر **كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله**، ضمن **رسائل ابن عربي**، تقديم محمود محود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997، ص. 323-328-331.

(45) **المرجع السابق**، ص. 332.

(46) عدَّ ابن عربي هذه الإشارة «لطيفة دقيقة» تقتضي التفهُّم، ولا سيما ما يتعلق منها بالتأنيث. **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



تجربته بالسَّلب، لا يتكشّف إلاّ بمفهوم الفراغ بما هو تجربة. فلا وقفة إلاّ بالفراغ من السّوى. ولمّا كان للسّوى، في تصور النفري، شسوعٌ يطولُ الكونَ كلَّه، تبدّى أن الفراغ ذاتَهُ شاسعٌ ورحْب. وهو، من ثم، يتطلبُ صبراً خاصّاً ومُلامسة للأقصى في الذات. ذلك ما سيأتي بيانُهُ في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

إنّ وَسْمَ النفري بأنه فارغ مِنَ الكوْن إلماعة قرائية قوية، تَمَسُّ صُلبَ الوقفة، وتكشِفُ عن وُعورَةِ تجربتها. ولنا أنْ نعتبرَ أنّ مفهومَ الفراغ من الكون وأحكامِه(47) من المفهومات التي تحتفظ لقراءةِ ابن عربي بسُلطتها في فتح الكوى المضيئة لتجربة الوقفة.

ولعلّ أوّلَ ما يتحصّلُ من مُصاحَبةِ مُجمَل الإشارات(48) التي صَرَّح فيها ابنُ عربي بِاسمِ النفري هو ميلها إلى التكثيف، عِلماً أن الشيخَ الأكبر صَنَّفَ الوقفة في عِلم التفصيل. فقد توجَّهَ إلى ما يَنتسِبُ إلى التفصيل مِنْ موقعٍ يُجمِلُ القولَ ويُكثفُه. كما أنّ التبديدَ الذي تحْتكمُ إليه كتابتهُ جَعَلَ قراءَتهُ للنفري مُوزَّعة بين سياقات عديدة. ومن ثم فإنّ التجميع الذي تدعو كتابة ابن عربي القارئَ إلى إنجازه، يظلُّ مُختَرَقاً ببياض، كان مُمكناً أن يتقلّص لو أفردَ ابنُ عربي للنفري فصلاً مستقلاًّ أو كتاباً كاملاً. ومع ذلك فإنّ الإضاءة التي تكفّلَ بها الموقعُ الصَّريحُ في قراءة ابن عربي لِتجربةِ النفري، ذاتُ سلطةٍ مكينةٍ في تاريخ تلقي هذه التجربة. فقد أرْسَت المداخلَ القرائية الآتية: البينيّة، والحيرة، والتناسُب، والسواء، والفراغ. مداخلُ يتعذرُ نِسيانُها في كلِّ قراءةٍ لِتجربةِ الوقفة.

بياضاتُ الموقع الصّريح تقتضي رصْدَ عناصرَ أخرى صامِتة، أي العناصر التي حاوَرَ فيها الشيخُ الأكبر النفري من غير أن يُحيل على اسمِه. فهذا الرَّصدُ هو الخليقُ بتجميع أسُس القراءة التي نفترضُ أنّ ابن عربي أنجزها لكتاب النفري. إنّه

(47) وهو المفهوم الذي توقف عنده، أيضاً، ابن عربي في تناوله لِـ «منزل الفاني عن الذكر بالمذكور»، مُشيراً إلى مقام الانخطاف «عن ملاحظة كلِّ كون أصلاً». **كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم**، م. س.، ص. 227.

(48) ثمة إشارة أخرى إلى اسْم النفري في كتاب **التجليات الإلهية**. سنؤجِّلُ تأمُّلها، لاعتبار إجرائي، إلى حين الوقوف، في الفصل الثاني، على وضعية السِّوَى عند هذيْن الصوفيين.



موضوعُ بحثٍ مُستقلٍّ، ينتظرُ زمَنَ إنجازه. الوعيُ بصعوبته وتشعُّبه هو ما يتحكّمُ في إشاراتنا المحدودة إلى ما يُمكنُ أن يكون منطلق دراسةٍ مُحْكمة.

2.2. الموقع الخفيّ

بَدْءاً، يتعيَّنُ التنصيص على ما سبقت الإشارة إليه بشأن هذا الموقع، أي عَدُّ العثور عليه تأويلاً في ذاتِه، لئلاّ يُفهَمَ هذا العثور في انفصالٍ عمَّن تحققَ له. ذلك أنّه مُجرَّدُ افتِراض تُؤسِّسُهُ العلاقة التي يبنيها القارئُ بين تجربَةِ ابن عربي وتجربة النفري. ولعلَّ هذا ما يَسِمُ الموقعَ بالخفاء ويَفتحُهُ على أكثر مِنْ قراءة واحدةٍ، ما دامت كلُّ قراءةٍ لهُ تظلُّ مُتوقفة على الفهْم الذي تحصّل لِمُنجِزها مِنْ مُصاحبَتِه للتجربتين. تشعّبُ هذا المَوقع لا يَمنعُ مِنْ فتحِ مسلكٍ أوّلي لِمُقاربتِه، اعتماداً على إمكانيْن يظلاّن بحاجةٍ إلى الاختبار والتعضيد المعرفيين.

2.2.1. الإمكان الأوّل

يتكشفُ هذا الإمكانُ مِن إعادةِ الكتابة التي سَعَى بها ابنُ عربي إلى تحيين لا رُؤيةِ النفري الصوفية وحسب، وإنما، أيضاً، طريقة بنائِهِ للخطاب. فقد خصَّ الشيخُ الأكبر رسالته كتاب **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية** التي ألّفها عام 590 هـ. وهو في الثلاثين من عمره، لإعادة كتابةِ مواقف النفري ومخاطباته. لم تقتصِرْ إعادةُ الكتابة على الحمولة المعرفية **للمواقف والمخاطبات**، بل تجاوزتها إلى الشكل الكتابي[49]. ولعلَّ هذا ما سَرَى في كتابٍ آخر لابن عربي هو **كتاب الشاهد**. فقد شدَّدَ ستيفان روسبولي على القرابة الحميمة، أسلوباً ومذهباً، بينَ رسالة **كتاب مشاهد الأسرار القدسية** وكتاب **المواقف والمخاطبات**، مُشيراً إلى أنّ الشيخ الأكبر درسَ «عن كثب عمل النفري، بل «اقتدَى» به لِتحرير الرسالة[50]».

---

(49) خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 2004، ص. 204 وما بعدها.

(50) ستيفان روسبولي، ابن عربي في حوار ميتافيزيقي، ترجمة حسن الشامي، **الكرمل**، ع. 62، م. س.، ص. 201.



إذا كانت إعادةُ الكتابةِ في رسالةِ ابن عربي جليَّة مِنْ حيث الشكل الكتابي، بما يُؤكّدُ مَسْعَى الشيخ الأكبر إلى تحيين هذا الشكل، فإنّ الحمولة المعرفية المُوَجِّهة لإعادةِ الكتابة ظلّت خفية وغامِضة. ذلك أنّ الرسالة كَتِبَتْ بتكثيفٍ يتمنّعُ على الاختراق ما لَمْ يَتِم استحضار تفاصيل تجربة هذين الصوفيين، وحتّى هذا الاستحضار ذاته ليس إلاّ عملية تأويلية تبقى دوماً مُشرَعة. فمُلامسة الوشائج بين المعرفة التي تبنيها الرسالة والمعرفة المُضمَرة في **المواقف والمخاطبات** تتطلَّبُ جهداً ما زال مؤجّلاً، لأنها موضوعُ عَمَلٍ مُستقلّ.

تتبنّى الرسالة شكلَ المُحاوَرَةِ التي حكمت علاقة الواقف بالمطلق، وتثيرُ قضايا هذه العلاقة على نحو يَستحضِرُ ظِلَّ النفري بتكثيفٍ بَيِّن، إذ لا يُمكنُ فكُّ مغالق الرسالة وغوامض أسرارها إلاّ بالرجوع إلى كتاب **الفتوحات المكية**(51). فيه فصّلَ ابنُ عربي، في ما بعد، الحديث عن قضايا هذه الرسالة كعلاقةِ الوجود بالعدم، وعلاقةِ الكلام بالصمت، وغيرهما من التقابلات التي قامت عليها رسالة **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**. ليسَ هذا التفصيلُ وحدَهُ ما يُمَكِّنُ من فكِّ مغالق الرسالة وغوامضها، بل لا بُدَّ من تتبُّعٍ دقيق للطِّرسِ الذي فوقه كُتِبَتْ هذه الرسالة، أي مواقف النفري ومخاطباته، لِيَتَسَنى رَصْد مُوجِّهاتِ إعادةِ الكتابة التي أنجَزَها ابنُ عربي.

نواةُ متابعةِ العلاقة بين الرسالة والطرْس المُوَجِّهِ لها، تنطلقُ منَ الإنصاتِ للشروح التي أنجَزها القدماء للرسالة، بما يضمَنُ استشكالَ إعادةِ الكتابة، لا عبْرَ التأويل المُضمَر فيها وحسب، وإنما أيضاً عبْرَ التأويل الذي بَناهُ الشرّاح فوقها. فالشرحُ خطابٌ فوق رسالةِ ابن عربي، والرسالة ذاتُها خطابٌ فوق كتاب النفري. لا يعنينا الشرحُ، في هذا السياق، إلاّ من حيث الإشارات التي بها يُضيءُ المسافة بين الطّرْس وإعادة كتابته. هكذا تغدو إعادة الكتابة، بما هي تأويلٌ لِما تُعيدُ

(51) ثمة موقع آخر عوّل عليه الباحث عبد الباقي مفتاح في فك مغالق الرسالة، انطلاقاً من عَدِّها إعادة كتابةٍ لفواتِح السور الأربع عشرة. ومن ثم توسّل الباحث بالقرآن في إضاءتها، مبرزاً المرجعية القرآنية للمشاهد. انظر كتابه: **الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2010.



كتابتَه، مفتوحة هي أيضاً على التأويل الذي يبنيه الشرحُ فوقها.

إعادةُ كتابة ابن عربي **للمواقف والمخاطبات** تُصبحُ، في ضوء الشرح المُنجَز لها، إشكالَ تأويل. إنه مسلكٌ قرائي يُسْهِمُ في التحرُّر من إمكان حَصْر إعادةِ الكتابة في نتائجَ قارّة، ويضمنُ مُلامَسَة تشعُّب علاقة ابن عربي بالنفري بتشعّب التآويل التي يُمْكِنُ أن تُنجزَ لهذه العلاقة. فقد ذكرَ عثمان يحيى، في تصنيفه لمؤلفات ابن عربي، ثلاثة شروح لرسالة المشاهد، هي شرح إسماعيل بن سودكين (ت 646 هـ)، وشرح ست العجم بنت النفيس بن أبي القاسم البغدادية(*)، وشرح عبد الرؤوف المناوي (ت 1031 هـ). وأضاف ستيفان روسبولي شرحاً آخر منسوباً إلى صدر الدين القونوي (ت 673 هـ)[52]. ولمّا كانت مُنطلقاتُ إعادةِ الكتابة، في رسالة الشيخ الأكبر، تتكشف بالإنصات للشروح التي عرفتها هذه الرسالة، فإننا سنُمثلُ، على نحو محدود لهذا المسلك القرائي، بشرحِ الصوفية ست العجم بنت النفيس البغدادية، انطلاقاً مِنْ مَداخلَ تَمَسُّ بالأساس فعلَ إعادةِ الكتابة.

لا تكمنُ قيمة الشرح الذي أنجزتهُ هذه الصوفية لِرسالةِ ابن عربي في المفهوماتِ التي توسّلت بها وحسب، وإنما أيضاً في الإضاءة التي خصّت بها مقدمة الرسالة[53]. وقد انطوت هذه المقدمة(*) على عِبارةٍ تَمَسّ علاقة كتابتِهِ

(*) يذكر عثمان يحيى أنها توفيت حوالي 684.

(52) ستيفان روسبولي، «ابن عربي في حوار ميتافيزيقي»، **الكرمل**، ع. 62، ص. 204.

(53) معظم الطبعات الحديثة للرسالة تردُ من غير هذه المقدمة التي سبق أن نشِرَتْ منفصلة عن الرسالة. وقد حرص عبد الباقي مفتاح على تضمينها في كتابه المشار إليه سابقاً. ولستيفان روسبولي رأي بشأن هذه المقدمة يجلو، على نحو مّا، وضعيتها في النشر. عنها يقول: «النص البحث لِ **كتاب المشاهد** مسبوقٌ برسالة طويلة بعض الشيء تحتلّ موقع التمهيد له، على أنّ توخّي الصواب والدقة يقضي بإعطائها صفة التعقيب أو التذييل على الكتاب. وهي مسجّلة، بالمناسبة، تحت عناوين مختلفة من شأنها توليد الخلط والتشويش»، **الكرمل**، ع. 62.

(*) تبقى هذه المقدمة أقرب، من حيث علاقة ابن عربي بالنفري، إلى الموقع الصريح. فيها يُشير، كما أسلفنا في الهامش رقم 4 من هذا الفصل، إلى النفري بعبارة «صاحب المواقف». ثم إنّ بناء المقدمة يتغيّا الإقناع، إذ سعى فيها الشيخُ الأكبر إلى توضيح علاقةِ العلماء بالأنبياء واستجلاءِ المقصود من مخاطبة الحق للعارفين، بما يُسوّغ لهم إسناد أقوالهم إليه. وفي هذه



بكتابةِ مَنْ تقدّمَه. عبارةٌ تغدو، متى وَسَّعنا سياقها، مُندمجة في سؤال إعادةِ الكتابة.

يُخاطِبُ ابنُ عربي، في مقدّمة الرسالة قارئاً مُحدَّداً[54]، غير أنّ توسيعَ السياق المُشار إليه سابقاً يسمحُ لِكلِّ قارئٍ أنْ يَستضيءَ بما تضمّنته المقدمة بشأن علاقةِ كتابةِ الشيخ الأكبر بكتابةِ مَنْ سبقوه. ففي ردِّ الشيخ الأكبر على دعوى جَرْيِهِ على أسلوبِ من تقدَّمَه، نعثرُ على العبارة التي تعنينا. يقول الشيخُ الأكبر: «فإنْ قيل: ولعلَّكَ جَرَيْتَ على أسلوب من تقدّموا، وعمّا أودعوا في كتبهم وترجموا، قيل عند ذلك: ﴿والقمر قدّرناه منازل﴾». اِعتماداً على الآية 39 من سورة يس، يومئُ الشيخُ الأكبر إلى علاقته بمن تقدّمَهُ، وإلى علاقتِه بالنفري بوجهٍ خاصّ، لا لأن الرسالة التي تصدّرَتها هذه المقدمة وثيقة الصلة، بناءً ودلالة بكتاب **المواقف والمخاطبات** وحسب، وإنما أيضاً لأنّ القضايا التي عالجتها المقدّمة تسمحُ بافتراض وجْهتين دلاليتين للآية. الأولى تمَسُّ علاقة العلماء بالأنبياء، والثانية تخصّ علاقة ابن عربي بالنفري، لأنَّ قراءةَ المقدمة بالاستنادِ إلى الرسالة تقتضي ذلك.

بيْنَ القمر ومَنازِلِهِ تقديرٌ. وفي دلالة هذا التقدير، متى حصرناه في إعادةِ الكتابة، تكمنُ علاقة ابن عربي بالنفري. اِنطلاقُ البحث عن هذه الدلالة هو عينه انطلاقُ التأويل الذي يحتفظ دوماً بما يفصِله عن المُؤوَّل. تقولُ ست العجم مُعَلّقةً على جواب ابن عربي المُكثف: «يُريدُ به الإشارة إلى واحديةِ هذه المعرفة واختلافِ عباراتِها كالحال في القمر وتقديره في المنازل، وليس المرادُ بتقدير المنازل إلاّ التورية عن تقدير اختلافِ هذه العبارات، فهو يحكي المعرفة في

= النقطة الأخيرة يثيرُ تصدير العارفين لخطابهم بعبارة «قال لي الحق» التي تُذكّرُ بالنفري. ومع ذلك فإنّ آليات إعادة الكتابة لا تتجلى، من حيث الإنجاز، في بناء المقدمة، وإنما في بناء الرسالة شكلاً وحمولةً معرفيةً في آن.

(54) المقدمة موجَّهة إلى تلاميذ عبد العزيز المهدوي، وبوجه خاصّ إلى ابن عمّه علي بن عبد الله العربي، بعد زيارة الشيخ الأكبر لتونس عام 590 هـ. انظر عثمان يحيى، **مؤلفات ابن عربي- تاريخها وتصنيفها**، ترجمة أحمد محمد الطيب، دار الصابوني- دار الهداية، القاهرة، ط 1، 1992، ص. 558.



واحديتها، والعبارات المختلفة في تقدير منازله، وذلك أنّ القمرَ في نظر العين صورة واحدة قد قدِّرَ منازلَ، كما أنّ المعرفة واحدة تظهرُ بعباراتٍ مختلفة[55]». يتبدّى من تعليق الشارحة، متى تأوّلناهُ من الوجهة الثانية لِدلالة الآية، أنها تفهمُ التقدير، بعدَ نقله إلى علاقةِ ابن عربي بمَنْ تقدّموه، على أنه تعدُّدٌ في العبارة وحسب. المعرفة واحدةٌ، غيْر أنّ التعبيرَ عنها مُختلِفٌ. هكذا تغدو إعادةُ الكتابة، وفق هذا الشرح، إشكالَ عبارةٍ لا إشكالَ معرفةٍ وإدراك. كما أنّ هذا الشرحَ يَفصِلُ بين المعرفة والعبارة، أي بين المعرفة واللغة، على نحو تتحوّلُ، وفقه، اللغة إلى مُجرّد وسيلة. صحيحٌ أنّ في مقدمة ابن عربي لرسالته ما يُرَجِّحُ جزءاً من هذا الشرح، ولكن كتاباتِه الأخرى تنطوي على خلافِ ذلك، ولا سيما إذا فُهِمَتْ إشارَتُهُ من داخل علاقتِهِ بمَنْ تقدَّمَه من الصوفية.

وبالجملة فإنّ شرحَ ست العجم ليس هو عينهُ الخطاب المشروح. الشرحُ خطابٌ ثان. هي ذي حقيقة كلِّ شرح. ثمة، دوماً، مسافة بين الشرح والخطاب المشروح، تمْنعُ هذا الخطاب من الانغلاق. بهذا الوعي، يتبدّى أنّ الشرحَ إعادةُ كتابةٍ للمشروح الذي هو أيضاً إعادةُ كتابة لمواقفِ النفري، لأننا نفكر في إشارة ابن عربي من داخل الرسالة لا من عناصر المقدمة وحدها. هذه الإضاءة منطلقٌ نظري، به نسترشدُ في مُقاربَةِ ما يتحصّل عن بناءِ خطابٍ فوق خطاب.

يتعيّنُ، إذن، استيعابُ حصر ست العجم لإعادة الكتابة، لدى ابن عربي، في العبارة لا المعرفة على أنه تأويلٌ قرائي، لِئلاّ يلتبسَ هذا التأويلُ مع الخطاب المشروح. خطابٌ احتفظ بعتمته لمّا قرّر مُنتِجُه الإشارة إلى علاقته بمَنْ تقدّمه انطلاقاً من آية قرآنية(*)، مما تطلبَ التفكيرَ في جوابِ ابن عربي عبْر المُماثلة. والمُماثلة غيرُ ما نُمَثِّلُ له، مهما كثرت الوشائجُ بين المُمَثل له والمُمَثل به.

---

(55) ست العجم بنت النفيس البغدادية، **شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006، ص. 60.

(*) ينضاف إلى ذلك تناول مقدمة الرسالة لعلاقة العلماء بالأنبياء بناءً على إسناد الصوفية أقوالهم إلى الله، أما العلاقة التي ربطت الرسالة **بالمواقف والمخاطبات** فظلت، في المقدمة، مدرجة في سياق عامّ.



حَصْرُ الاختلافِ في العبارة مردُّهُ التفكير بالمُماثلة، أي تشبيه علاقةِ القمر بمنازله بعلاقة المعرفة باللغة. ذلك ما لا يقبلُ به السِّياج النظري لِفِعْل إعادةِ الكتابة. حُدُودُ هذه المُماثلة تكشّفت من داخل الشرح نفسِه. ذلك أنّ الشارحة لم تبقَ وفيّة، في مُختلِف فصول كتابها لِمُنطلق الحَصْر السّابق. فقد عوّلت كثيراً، في بناءِ الشرح، على التمييز بين الوقفة والمشهد، بُغية الكشف عمّا يصِلُ، أو يفصِلُ، رسالة **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية** بالطِّرْس الذي كتِبَتْ فوقه، أي **المواقف والمخاطبات**. فالنفري، الذي ذكرَتْهُ الشارحة في أكثرَ مِنْ مُناسبة[56]، اعتمَدَ مُصطلح الوقفة في بناءِ خِطابه، فيما توسّل ابنُ عربي بمُصطلح المشهد. وهما مُصطلحان ينطويان، حسب الشرح نفسِه، لا على اختلافِ في العبارة وإنما على ما يتجاوزها. فقد عَدَّت الشارحة أنّ الشهودَ أعلى مرتبة من الوقوف[57]، وذهبت إلى أنّ إدراكَ الشهودِ أعمُّ وأكملُ من إدراكِ الوقفة[58]، ولم تكُف، في شرحِها لِلعديد من المشاهد، عن إبراز الفروق بين المشهد والوقفة. تأوّلتِ الأوّلَ بوصفهِ جرياً، فيما اقترنت لديها الثانية بالمُهلة ونفي الجَري[59]. مُصاحبة أطوار الشرح تكشِفُ أنّ الاختلافَ بيْنَ الطِّرس والرسالة التي أعادت كتابته، ليس اختلافَ عبارة، ما دامت الشارحة تنصّ على أنّ المشهدَ أعلى مرتبة

---

(56) ست العجم بنت النفيس البغدادية، **شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، ص. 145- 153.

(57) **المرجع السابق**، ص. 61- 69. واللافت أن مقدمة رسالة المشاهد لا تشير لهذه المفاضلة. فيها يقول ابن عربي: «أوقفني مَنْ أوقف كلّ وارثٍ وعارف، وأمدّني بالأسرار الإلهية في المشاهد والمواقف». الربط بين المشاهد والمواقف يُلغي المفاضلة، ولا سيما أن القولة تتصدّرها عبارة النفري «أوقفني». انظر الإحالة في كتاب **الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية**، م. س.، ص. 35.

(58) **شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، ص. 69- 70.

(59) **المرجع السابق**، ص. 69- 126- 180- 194- 203. ومع أن الشارحة استندت، في أكثر من موضع، إلى تنصيص ابن عربي على برزخية الوقفة، إلاّ أنها لم تعوِّل على الإمكانات التي ينطوي عليها هذا التنصيص، وظلت وفية للتقابل الذي شدّدت عليه بين التوقف والجري، وبه تأولت ما يفصل، في نظرها، بين الوقفة والمشهد.



من الوقفة، أي إن تبايُنَ المفهومات غيرُ مُنفصِل عن تبايُن التجربتين وطرُق الإدراكِ فيهما، ودرجاتِ المعرفة المُحققة في كلٍّ منهما. مفهوماتُ الخطاب ذاتُ حمولةٍ معرفية، تتجاوزُ إمكانَ حَصْرها في اختلافِ العبارة، وإلاّ توحَّدت المعرفة وتوحَّدت التجاربُ والتجلياتُ معها. وسنرى، لاحقاً، أنّ النفري، خلافاً للعديد من الصوفية، أخضعَ المعرفة ذاتَها للنقد. وعلاوة على ذلك، فإنّ استهداءَ الشارحةِ بإشارةِ ابن عربي لِعلاقتِهِ بمَنْ تقدَّمَه عبْرَ آيةٍ قرآنية لا يُمكنُ أن يُعفي من مُتابعةِ تفاصيل اشتغال إعادةِ الكتابة في المُنجَز الكتابي العامّ للشيخ الأكبر. ذلك أنّ ما يُصرِّحُ به الكاتبُ عن كتابتِهِ لا يُمكِنُ أنْ يتماهَى مع مُنجَزه.

ليسَ في نيتنا مُصاحبة القضايا العميقة التي استنبتتها الشارحة من تأويلها لِرسالة **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، ولا الإنصات للمفهومات التي توسّلت بها في الشرح(60)، وإنما الغاية من استدعاءِ شرْحِ ست العجم هي استشكالُ إعادةِ الكتابة، وفتحُ منافذِ قراءَتِها عبْرَ تشعُّب التأويل، على النحو الذي يُتيح تعميقَ مقاربةِ إعادة الكتابة. وذلك بنقل هذه المقاربة من الانشغال بمعلومةٍ قارّة تبعث على الاطمئنان إلى الانشغال بآلية التأويل الذي تنتجه إعادةُ الكتابة، قبل أن يتفرّع هذا التأويلُ ذاتُهُ في التآويل التي اعتنت به وانبنت فوقه.

2.2.2. الإمكان الثاني

يتجاوزُ هذا الإمكانُ الاستهداءَ بإشارةِ ابن عربي السابقة عن علاقته بمَنْ تقدّمه، ويتجاوزُ السِّياج الذي تؤطرُ فيه رسالة المشاهد فِعلَ إعادةِ الكتابة. فهذا الإمكانُ يفتحُ أفقاً آخرَ يَمَسُّ علاقة تصور ابن عربي العامّ بتصور النفري، وينطلقُ مِنْ حَصْر المفهوماتِ المركزية في خطابِ النفري ووَصْلِها بتجربتِهِ، قبل مُصاحَبَة أثر هذه المفهومات في خطاب ابن عربي، بغاية مُلامَسةِ الفروق بين التجربتين.

---

(60) توسلت الشارحة في إنصاتها لرسالة ابن عربي بمفهومات خصيبة إجرائيّاً، تحتاج إلى دراسة مستقلة. نذكر من هذه المفهومات، مفهوم **المِرآة الموجّهة** أي ذات الوجوه الأربعة، ومفهوم **مِرآة الظل**، ومفهوم **مِرآة الضدّ**. انظر المرجع السابق، ص. 150- 151- 200.

ولا تخفى المسالكُ المُتشعِّبة التي يُتيحها هذا الإمكان، لأنه يتعدّى حَصْرَ علاقةِ ابن عربي بالنفري في ذِكر الأول للثاني أو الاستشهادِ بإحدى شذوره، بل يتعدّى حتى اعتمادَ **المواقف والمخاطبات** طِرْساً للكتابة.

لا يَستقيمُ هذا المنحى القرائي إلاّ بالبحث عن الملامح المُمَيِّزة لتجربةِ كلٍّ منهما في سياق مفهومي، بالمعنى الذي يبنيه الصوفية للمفهوم، أي تأصيلهم له من داخل التجربة وبها. فهذه الملامح هي الخليقة باستجلاء الاختلاف الذي يسِمُ التجاربَ الصوفية وإنْ توحَّدت وجْهَتُها. توحُّدُ الوجْهة لا يُوحِّدُ المعرفة بها، ولا يقوم دليلاً على تسويغ الحديث عن الصوفية بصيغة الجمع. وسنعرضُ، في الفصل الثاني من الكتاب، لِوَجْهٍ مِنْ وُجوهِ هذا الإمكان اعتماداً على مفهومَيْ السِّوَى والتجلي. الدافعُ إلى تأجيل تناولهما إجرائي بحت، إذ لا يتسنى، منهجيّاً، الحديثُ عنهما إلاّ بَعْدَ المُصاحبة المتأنية لتجربة النفري.

اِستناداً إلى ما تقدّم، تتكشف القيمة التي تكتسيها قراءةُ ابن عربي للنفري، في تاريخ تلقي كتاب **المواقف والمخاطبات**. فقد نهضت هذه القراءة، إلى جانب المداخل التأويلية التي فتحتها، بمُجابهةٍ معرفية للنسيان الذي لفَّ النفري، وبإرساءِ تقدير عالٍ لتجربةِ الوقفة، بدونه لا يرتفعُ الحجابُ المانعُ مِنَ الإنصاتِ للكتاب ومن إدماجه في سيرورة التأويل، ضماناً لحياته. وقد تجلّى هذا الإدماجُ من اعتماد ابن عربي على **المواقف والمخاطبات** في إضاءةِ العلاقة بين الإلهي والإنسي، ومن تحيين الشكل الكتابي الذي بنى به النفري خطابَه.

3. عفيف الدين التلمساني: النّفري بين المجاز والتجلي

بَعدَ ابن عربي، خصّ عفيف الدين التلمساني (610 هـ - 690 هـ) مواقفَ النفري بشرحٍ تتبّعَ فيه المواقف جميعَها[61]. تتبدّى أهمية هذا الشرح من كونه استقلَّ بكتابٍ يُعَدّ، في ما نعلم، الوحيد الذي كان النفري، قديماً، موضوعَه مِنْ

(61) نقصد المواقف التي نهض آرتر آربري بتحقيقها مرفقة بالمخاطبات، لا المواقف التي تدارك بها بول نويا ما لم يتضمّنه تحقيق آربري.



بدايته إلى نهايته. إفرادُ التلمساني كتاباً مُستقلاً عن النفري يعني انخراطهُ في ما أرساه ابنُ عربي في مسعاه إلى التصدّي للنسيان الذي سيَّجَ المواقف. كما أنّ الشارح لمْ يُخفِ تأثره بابن عربي، مُصرِّحاً باسمه في أكثر من مناسبة[62]. ليس التصريحُ هو ما يكشفُ التأثر، لأنّ في الشرح تصريحاً بأسماء صوفية آخرين، بل حِرصُ التلمساني على الاستِنادِ، في فهْمِهِ للمواقف، إلى مفهوماتِ ابن عربي. وهو ما أثار اعتراضَ بعض الدارسين في الزمن الحديث[63].

لِهذا الاعتراض مُسَوِّغاتُه وحُدودُه في آن. فإذا كانَ الشرحُ إضاءةً لِلمتن المشروح، فإنّ كلَّ إضاءةٍ تقتضي إشراكَ مَنْ خَبرَ، قبلها، هذا المتن، لأنّ الإضاءةَ بعُيون عديدةٍ ما هي مثل الإضاءةِ بعيْن واحدة. تلك سيرورةُ المعنى، وتلك أيضاً شريعَة بناءِ المعنى في الشرح بوصفه صيغة من صيغ التأويل. ومن ثم فإنّ الإنصاتَ لِتجربة صوفي، في ضوء تجربة صوفي آخر، يمتلكُ ما يُسَوِّغه إجرائيّاً، انطلاقاً من الوَعْي بالإمكان الذي يُتيحُهُ هذا الإنصاتُ بما هو قراءة داخلية. ولكنّ إلغاءَ الفروق بين التجربتين يُعَدُّ تعتيماً لا إضاءةً، لأنه يُكرِّسُ، كما سبق أن أشرنا، الحديثَ عن التصوف بصيغة الجمع المتعارضة مع مفهوم التجربة، مهما كان الأفق، الذي تتوجَّهُ إليه التجاربُ الصوفية، واحداً. فقد تقاطعت التجاربُ في الأفق، غير أن السُّبُلَ إليه تباينت، فتفاوتت درجة العمق فيها.

ليسَ التأثر بابن عربي ما أثار، إذن، اعتراضَ بعض الدارسين على شرْح التلمساني، بل مَسْعَاه إلى إخضاع المواقف لمفهومات الشيخ الأكبر، أو بتعبير أدقّ، إخضاعها للتأويل الذي أنجزهُ الشارح لمفهومات ابن عربي، ولاسيما مفهوم وحدة الوجود الذي عوَّل عليه التلمساني على نحو لافت. وهكذا فإنّ شرحَهُ لِمواقفِ النفري يُضمِرُ تأويله لِكتابات ابن عربي. رصْدُ هذا المسلك الذي خطّتهُ قراءةُ الشارح، واعدٌ بأسئلته، إذ يُمَكّنُ من الإنصاتِ للشرح بوصفهِ تأويلاً يقومُ على تأويل آخر. لن نقتفي أثرَ هذا المسلك، بقدر ما سنركزُ على بعض المداخل

---

(62) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 312- 333.

(63) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 363-391-399.

الرئيسَة في تلقي التلمساني للنفري، اعتماداً على ما يَسمحُ باستنبات قراءةٍ أخرى، نَنوي، في الفصليْن اللاحقيْن، بناءَها لِتجربةِ الوقفة. ثم إنّ رصدَ مُوجِّهاتِ وآلياتِ الشرح الذي أنجزهُ التلمساني لِمواقفِ النفري، يتجاوزُ الإطارَ المرسومَ لهذه القراءة، ولاسيما أنّ الشرح تغيّا التفصيلَ انطلاقاً من حِرصه على تتبُّع مُعظم المواقف.

يتعيّنُ أنْ نشير، في سياق ما تقدّم، أنّ كتابَ التلمساني انطوى، وإنْ تأثرَ بمفهومات ابن عربي كما سنوضِّح، على خِبْرةٍ لا يُمكِنُ اختزالُها في هذا التأثير. فقد منحَ الشارحُ للتقدير الذي أرساهُ الشيخ الأكبر للمواقف، امتداداً في التأويل وبه، وانخرط في تحيين النفري اعتماداً على الإضاءاتِ التي فتحتها مُصاحبته للمواقف. ولعلّ هذا ما يُفسِّرُ استهداءَ الدرس الاستشراقي بالتلمساني، على الرغم من الاعتراض السابق[64].

لجَأ التلمساني، في شرحِهِ لِكتاب المواقف، إلى تقطيع خطابِ المَوْقِفِ الذي يعرضُ له الشرح، انطلاقاً من تقسيمِهِ إلى أجزاءَ تقصُرُ تارةً وتطولُ أخرى، على نحو لا يتكشفُ منهُ المُوجِّهُ المُتحكّمُ في التقطيع. أحياناً، يُتيحُ هذا التقطيعُ مُقاربة صفحةٍ كاملة من **كتاب المواقف**، غير أنّ المُتحصِّلَ من هذا التقطيع يضيقُ، في أحيان أخرى، لِيَفصِلَ بين جُملةِ النفي في أسلوب الحصر وما يأتي، فيها، بَعْدَ «إلاّ». وإلى جانب التفاوُتِ البيِّن من تجزيء مفاصِل خطابِ النفري، تحكّم التقطيعُ أيضاً في توجيهِ الشرح إلى معنى المقطع المشروح، بما لا يُسعِفُ في تجميع مفاصل الوقفة على نحو كلّي، ولا يُمَكّنُ من إدماج عنصر التقطع الذي ميَّزَ خطابَ النفري، في الشرح والتأويل. هكذا بقي الانفصالُ في خطاب النفري والعلاقة التي يبنيها هذا الانفصالُ ذاتُه بمنأى عن شرح التلمساني. فالشرحُ يعتمدُ على التقطيع بما هو إجراءٌ لِحَصْر المفاصِل المشروحة، غيْرَ أنَّه لا يتوغّلُ في

---

(64) اعتمد آرثر آربري على التلمساني في مقدمة الترجمة التي أنجزها للمواقف والمخاطبات. كما أنّ بول نويا كان واعياً بالإلماعات التي انطوى عليها شرح التلمساني، وإنْ اعترض على استناد الشرح إلى ما سماه نويا بمدرسة ابن عربي. يتبدّى هذا الوعي من إدماج آراء التلمساني في بناء دلالة الوقفة. انظر **المرجع السابق**، ص. 383- 400.



دلالات الانفصال الواسِم لخطاب النفري. الإنصاتُ إلى شكل هذا الخطاب يكشفُ عن إمكانٍ دلالي يَمَسُّ إعادةَ بناءِ مفهوم العلاقة. الانفصالُ لا يتخلّى عن العلاقات، ولكنه يُعيدُ بناءَ حمولتها المفهومية. ذلك ما سنسعى إلى توضيحه في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

بينَ التقطيع الذي اعتمدهُ الشارح والتقطع الذي نهضَ عليه خطابُ النفري تكمنُ بعضُ حُدودِ كتاب التلمساني التي حَجَبَتِ المعنى المُتولِّدَ من شكل هذا الخطاب. كأنّ التقسيمَ الذي اعتمدَهُ الشرح غدا بديلاً عن بنية المتن المشروح، وحَجَبَ معنى التقطع الباني لهذ المتن، فلم يَتِم الالتفاتُ إليه إلاّ على نحو عَرَضي. هكذا بقيت العلاقة التي يُقيمُها الانفصالُ في كتابة النفري، إذا استثنينا بعضَ الإشارات المحدودة، بدون إضاءة. وقد تسرَّبَ البياضُ الذي عليه ترتكزُ هذه العلاقة إلى الشرح ذاتِه وسَرَى في مفاصل كتاب التلمساني. إلاّ أنّ انتقال البياض إلى الشرح لم يحتفظ له بوُعودِ غموضِه، وإنما جعلَ منه فجوة قابلة للتفكيك. يتكشّفُ ذلك من توسُّل التلمساني بمفهوماتٍ ينطوي خطابُ النفري على تحذيرٍ بشأنها، ويتكشّفُ أيضاً من حُدودِ الشرح في رَفعِ ما يبدو، في القراءة الأولى، متناقضاً ظاهريّاً. صحيحٌ أن التلمساني ينفي، استناداً إلى معرفةٍ عميقةٍ بالمواقف، التناقضَ عن كتاب النفري[65]، غيرَ أنّ شرحَهُ يبدو، نتيجة البياض المُلمَح إليه سابقاً، كما لو أنه قائمٌ، أحياناً، على تناقضٍ مّا. بياضٌ كرَّسَه تقطيعُ المتن المشروح دون إدماج التقطّع الذي ينبني عليه خطاب النفري، في بناء معنى الشرح. سنستدلّ، في القراءة التي يقترحها شرح التلمساني، على هذا الزعم بمفهومَيْ المجاز والتجلي اللذين عوّل عليهما الشارحُ في تتبع مواقف النفري.

لا تنفصِلُ القراءة التي أنجزَها التلمساني للمواقف عن المفهومات التي توسّل بها في بناءِ الشرح، وهي عينها ما يُشكّلُ مداخلَ لِمُساءلةِ هذه القراءة. ولمّا كانت مفهوماتُ قراءَتِه عديدة، فإننا سنكتفي في مُساءَلتها على مفهومَيْ المجاز والتجلي

---

(65) يقول التلمساني عن المتن المشروح: «ليس في هذا الكتاب تناقض أصلاً». **شرح مواقف النفري**، ص. 92.

لِصلاحيتهما، من جهة، في إضاءة تلقي التلمساني للنفري، ولأنّ نَقدَهُما يفتحُ، من جهةٍ أخرى، مسْلكَ قراءةٍ مُغايرة، تبدأ مِنْ حُدودِ المفهومين.

اِستندَ التلمساني، في شرحه لمواقف النفري، على نحوِ مركزي إلى مفهوم المجاز. به أجابَ عن إشكال القول الذي يتلقّاه النفري في الوقفة وينصُّ عليه في بداية كلٍّ موقف وفي بداية كلٍّ شذرة من الموقف الواحد. وقد عضَّدَ التلمساني المفهومَ بمفهوم التجلي، بما جعلَ العلاقة بينهما واجهة للشرح وتتبُّع المواقف. بهذه العلاقة، حَرَص على شرح اللازمة التي تصدَّرت كلَّ المواقف قبل أن تسري، على نحو لافت، في بدايةِ الموقف الواحد. وهي اللازمة التي جاء فيها: «**أوقفني في (. . .) وقال لي**». شَرَحَ التلمساني الشقَّ الأوّل من اللازمة بقوله: «أوقفني، معناه أيقظ قابليتي لتلقي التجلّي[66]». من ثم تتبدّى الأهمية التي يُوليها لمفهوم التجلّي، مادام يُعوِّلُ عليه في فهم لازمةٍ ضالعةِ الحضور في خطاب النفري. لازمة صاحَبَتْ هذا الخطابَ من بدايته إلى نهايته. وهو ما يُكرِّسُ المفهومَ واجهةً قرائية عنده.

إنّ تأمّل الأهمية التي يخصُّ بها التلمساني المفهوم، في ضوء الورود المحدود لمصطلح التجلّي في خطاب النفري[67]، يكشِفُ تأثر الشارح بابن عربي في بناء المعنى. ذلك أنّ الشيخ الأكبر اعتنى بهذا المفهوم واستندَ إليه في إرساءِ تصورهِ الوجودي والمعرفي، حتى ليُمكنُ الجزم بتعذر الاقتراب من هذا التصور بمعزل عن مفهوم التجلّي عندَه. هكذا تحوّل التأثر، في شرح التلمساني، إلى حجابٍ منعَ، في أحيان كثيرة، مِنَ الإنصات لِما يُميِّزُ النفري، ولاسيما أنّ استدعاءَ مفهوم التجلي، في الشرح، كان يستتبعُ حمولة معرفية، تقتضيها الوشائجُ التي

---

(66) **المرجع السابق**، ص. 57.

(67) لمْ يَردْ مصطلح التجلي في المواقف التي شرحها التلمساني، بل ورد بالصيغتين الآتيتين: «أتجلى لك» و«أتجلى به» في شذرة واحدة من المخاطبة التاسعة. ثم إنّ ورود المصطلح لا يُمكن أن يطمس الفروق بين تجربة النفري وابن عربي، لأنّ ما يُضيء دلالة المصطلح، أي مفهومه، هو مجموع المفهومات المِؤطِّرة لتجربة كلٍّ واحد منهما. انظر **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 219.



تجمعُ المفهومَ لدى ابن عربي بكثرة الواحد، وتعدُّدِ العين الواحدةِ في الأسماء، وعلاقة الوجود بالموجود، وغيرها من القضايا المُسيِّجة للتجلي في خطاب الشيخ الأكبر. وعندما كان التلمساني يُنوِّعُ ما سمّاه «بإيقاظ القابلية للتجلّي»، كان يَعمِدُ إلى مُصطلح آخَر أوْلاهُ ابنُ عربي عناية خاصَّة، هو مصطلح التنزّل الذي يُرادِفُ، عنده، أحياناً مصطلح التجلّي[68]. ذلك أنّ التلمساني لمْ يَكُف، في مختلِف مراحل شرْحه، عن عدِّ المواقف تجليات.

تتبدّى العلاقة بين المجاز والتجلي، في شرح التلمساني، عندما ينتقلُ إلى الشقِّ الثاني من اللازمة الذي تُجَسِّدُهُ عبارة: «**وقال لي**». يقول في شرحه: «معناه عرفني بأن رفع حجابي فعرفت، فكأنه قال لي[69]». اعتمادُ التلمساني على أداة التشبيه في شرح عبارة «وقال لي» ينِمُّ عن فهمه لهذا القول بما هو مجاز. وهو ما صرَّحَ به، في ما بعد، مُعتبراً أنّ الخطاب المنسوب إلى الله، في بداية كلِّ موقف وفي بداية كلِّ شذرة من شذور الموقف الواحد، مجاز. لذلك فإنّ تكرار خطاب النفري لعبارة «وقال لي» أعفى التلمساني من العودة إليها في الشرح، لأنّ معنى كلِّ ورودٍ لها مجاز. يقول عن هذه العبارة: «هذا مجاز، وجميع ما يأتي من قِبَل هذا، هذا معناه، فلا حاجة إلى تكرار القول فيه في كلِّ موقف، فضلاً عن كلِّ خطاب[70]». فكما عدَّ التلمساني التجلي واجهةً رئيسة في الشرح، عدَّ المجاز مدخلاً مركزيّاً لفهم المواقف، لأنّ به حدَّدَ معنى ما يُلازمُ كلَّ المواقف.

يتعيَّنُ التنبُّه، في هذا السياق، إلى أنّ رهانَ الشارح على المجاز تمَّ بانفصال عَنْ تصريحٍ دالٍّ للنفري، تحصَّلَ له من داخل تجربة الوقفة. إنّه التصريح الذي يُعلنُ فيه النفري أنّ **المجازَ حجاب**. واللافتُ أنّ التلمساني عندما يعرضُ لتصريح النفري، يشرحه دونَ أنْ نلمِسَ في خطابه ما يَشي بإحساسه أنّ ثمة تناقضاً يُمكنُ أنْ يَفتحَهُ القولُ المشروح مع رهان الشرح، في مُختلف أطواره، على المجاز واجهة قرائية.

---

(68) سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، م. س.، 257.

(69) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 57.

(70) **المرجع السابق**، ص. 69.



جاء في تصريح النفري بشأن المجاز: «وقال لي: الواقفُ لا يعرفُ المجاز، وإذا لَمْ يَكنْ بيني وبينكَ مجاز لَمْ يكن بيني وبينكَ حجابٌ[71]». يشرحُ التلمساني هذا القول المُرتبط بصُلب تجربة النفري وأسِّها على النحو الآتي: «معناه أنّ الواقف شهدَ الأمرَ على ما هو عليه، فلمْ يَرَ إلاّ الحقّ، وشهودُ الحقّ هو حقيقة لا مجاز، فهو لا يعرفُ المجاز. وهذه حالة من ليسَ بينه وبينَ الحقّ حجاب[72]». فكيف يُمكنُ وَصْلُ هذا الشرح الذي يُقِرُّ بحجاب المجاز، برهان التلمساني على المجاز في فهم أسِّ الوقفة الذي تُجَسِّدُه لازمة الخطاب؟ ألا يُمَهِّدُ هذا الوصْل للكشف عن تناقض مُهَيَّأ للتفكيك؟ لرُبّما كان هذا التناقض ناجماً عن أثر التقطيع، المُلمَح إليه سابقاً، في بناء معنى الشرح. فعَدْوَى التقطيع انتقلت من تحديد مفاصل خطاب المتن المشروح إلى بناء المعنى، ممّا رسّخَ في الشرح فجوات قابلة للتفكيك.

الواقفُ، بناءً على ما جاءَ في **موقف التقرير** وفي شرح التلمساني له، لا يعرفُ المجاز. غيرَ أنّ عبارة «**وقال لي**»، في مواقف النفري، تحوّلت في شرح التلمساني، كما أسلفنا، إلى عبارة «**كأنه قال لي**». وشتّان بين القوْليْن، لِما يَسْتتبِعُه كلُّ واحدٍ مِنهما مِنْ تأويلٍ مُخالفٍ لِتجربَةِ الوقفة، ولاسيما أنّ للعبارة وضعية اللازمة التي تجعلُ منها منفذاً رئيساً لِفهْم الخطاب والاقتراب من التجربة المُوجِّهة له في آن. فالنفري يتحدّثُ، بوصفه المعنيّ بالوقفة، عمّا ذاقه وتحصَّلَ له. وهو، وَفق ما تحصَّلَ له، لا يعرفُ المجاز. من هنا نزعمُ أنّ النفري يحيا ما بَدا للتلمساني، في لازمة المواقف تشبيهاً، بوصفه حقيقة. الإنصاتُ إلى هذا الاحتمال القرائي يفتح مسلكاً مغايراً في فهم تجربة النفري. مسلكٌ تتكشفُ فيه الوقفة على أنها توجُّهٌ من المجاز إلى الحقيقة(*). وابنُ عربي نفسُه الذي يعتمده التلمساني مصدراً لِشرحِه، يقول: «علمُ الأذواق والأسرار لا يحمِلُ التجوّزَ في

(71) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 102.

(72) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 235.

(*) هو ذا المسلك الذي سنسعى إلى بلورة احتمالاته في التأويل الذي سنبنيه لاحقاً لتجربة الوقفة.



الكلام، فإنّه على الحقيقة والكشف يعمل»[73]. وعموماً فإنّ موضوع المجاز، في التجربة الصوفية، يحتفِظُ بما يُميِّزُه، ويتطلّبُ دراسة مُستقِلة. ذلك أنّ فهْمَ الصوفية له، وإن لمْ يكن واحداً، يختلِفُ عن فهم البلاغيين. الحقيقة الصوفية غيرُ الحقيقة البلاغية. ناهيك بأنّ المجاز عند الصوفية لا ينحصِرُ في اللغة. فقد تأمّلوا الكونَ بوصفه مجازاً يتعيَّنُ عبورُهُ لِبلوغ الحقيقة. ثمّ إنّ المجاز عندما يتسرّبُ إلى خطاب الصوفي، وتحديداً خطاب النفري، يُضمِرُ إخفاقاً للغة في بلوغ الحقيقة، لا رغبة في فصل اللغة عن المعاني الحقيقية. ذلك ما سنُوضِّحُه في موضع من هذه الدراسة، انطلاقاً من مُقاربة دلالة الحجاب لدى النفري الذي يُدرجُ المجاز ضمنَ هذه الدلالة. من هذا الحجاب يتمّ العبور إلى الحقيقة لا العكس. هكذا يتبدّى شرح التلمساني للمواقف، اعتماداً على المجاز، إشراكاً للسِّوَى في شرح ما يقومُ على تجاوُز السِّوَى. فغالباً ما تتماهى دلالة السِّوَى، في خطاب النفري، بدلالة الحجاب، علماً بأنّ الوقفة، في تجربته، هي الانفصال عن السِّوَى. وقد سبقت الإشارة إلى فهم التلمساني لعبارة «وقال لي» بمعنى التنزّل، مِمّا يدفعُ إلى التساؤل: هل يحيا النفري ما يُسمِّيه التلمساني تنزُّلاً بوصفه مجازاً أم بوصفِه حقيقة؟

إلى جانبِ القضايا التي يطرحُها مفهومُ المجاز في شرح التلمساني، يُغري مفهومُ التجلي، المُلمَح إليه سابقاً، بالمُساءلة. فالعبورُ بالمفهوم من كتابة ابن عربي إلى كتابة النفري لا يسمحُ بملامسة الفروق بين الكتابتيْن. وإذا كنّا أجّلنا، لمّا صاحَبْنا قراءةَ ابن عربي للنفري، الحديث عن مفهوم التجلي إلى حين إنجاز تأويل لتجربة الوقفة عند النفري، فإنّ ذلك يُلزمُ أيضاً بالاكتفاء في هذا السياق بإشاراتٍ محدودة.

تقدّمَ أنّ مُصطلح التجلي نادرُ الحضور، على نحو بيِّن، في خطاب النفري. غيرَ أنّ ثمة مصطلحاً قريباً منه، لا يَكفّ النفري عن استدعائه، هو مصطلح البُدُوّ

---

(73) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س.، السفر السادس، ص. 442. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الأول، ص. 449.

الذي يظلُّ مشدوداً إلى دلالة الظهور. واللافت أنّ المُصطلح يَردُ، في خطاب النفري، بمعنى الحجاب، لأنّ هذا الخطاب يُقدِّمُ البُدُوّ بوصفه مظهراً من مظاهر السِّوَى. ففي **موقف أنت معنى الكون**، نقرأ: «وقال لي: كنْ بيني وبين ما بدا، ولا تجعلْ بيني وبينك بُدُوّاً ولا إبداءً[74]». وهو ما يشرحه التلمساني بقوله: «معناه، توجَّه إليّ خالياً عن ذكر ما بدا وما يبدو والْهُ عن الإبداء جملة كافية، وهذا حالُ مَنْ صَفّى وقتَهُ[75]». ولا نعثرُ، في شرح التلمساني، على الوشيجة التي تصِلُ البُدُوّ بالتجلي في خطاب النفري وتجربته. ذلك أنّ هذه الوشيجة تكشفُ عن حُدود قراءة تجربة الوقفة بالتجلي، لأنّ التجلي يُدمِجُ السِّوى في بناء دلالة الوجود اعتماداً على الصور والظلال، في حين تظلّ الوقفة مبنية على الفراغ من البدو نفسه، لأنّ تحققها رهينٌ بالانفصال عَنْ كلِّ مظاهر السِّوى. كما أنّ التجلي يُقِرُّ بالوسيط، فيما الوقفة تنبني على احتراق كلِّ الوسائط. ولابُدّ من التشديد، في هذا السياق، على أنّ رَصْدَ التفاصيل شاقّ، ثمّ إنّه لا يستقيمُ منهجيّاً إلاّ بإضاءةِ تجربة الوقفة والإنصات لأهوالها، قبل تأمّلها في علاقتها بتجارب صوفية آخرين. وعلى كلٍّ فإنّ مفهوم السِّوى والوسيط يمتلكان، في ما نزعم، كفاية إجرائية لِمُلامسة الفروق بين التجلي والوقفة، ومُلامسة حدود قراءة الوقفة بالتجلي. وسنعودُ إلى هذا الموضوع انطلاقاً من فتحِ حوار بين ابن عربي والنفري. كما سنعود، في الفصلين اللاحقين، إلى القضايا التي يطرحها شرحُ التلمساني كلّما عرضنا لإشكالٍ سبَقَ لهذا الشارح أن تأمّله، على نحو يسمحُ بتعميق الاقتراب من المداخل التي فتحها التلمساني في تلقيه لكتاب المواقف، مُفيدين من الإلماعات التي انطوى عليها هذا الشرح، بوصفه يُجَسِّدُ لحظة هامّة في تاريخ التلقي الذي شهدَهُ كتابُ النفري. فبعد هذه اللحظة، عاد النسيانُ لِيُسيِّجَ الكتاب. وهو ما حذا بنا، سابقاً، إلى عدِّ هذا النسيان إحدى صيغ التلقي الذي عرفته **المواقف والمخاطبات**. لن يحيا الكتابُ في التأويل، من جديد، إلاّ ابتداءً

---

(74) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 69.

(75) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 89.



من منتصف العَقد الرابع من القرن العشرين، أي العَقد الذي يُعدُّ مُنطلق الاهتمام بالكتاب في الزمن الحديث.

4. آرتر آربري: حياة النّفري في لغة أخرى

لا يُمكن إغفال مُنجَز آرتر آربري في تاريخ تلقي **كتاب المواقف والمخاطبات**. مُنجَزٌ يندرجُ ضِمْنَ الجهودِ التي بذلها الاستشراقُ في تحقيق كتُبِ الثقافة العربية القديمة والتعريفِ بالنصوص المنسية فيها. فلِهذا المُستشرق يعودُ فضلُ تحقيق كتاب النفري وترجمتِهِ إلى اللغة الإنجليزية سنة 1935، مُهَيِّئاً بذلك متناً للقراءة، لن يسلمَ من النسيان حتى في الزمن الحديث، ومُتيحاً، في الآن ذاتِه، تداوُلاً لهذا المتن خارج لغته.

خصَّ آرتر آربري ترجمتهُ لكتابِ **المواقف والمخاطبات** بمقدّمة ذات قيمة توثيقية[76]، لأنه لمْ ينحُ فيها منحىً تأويليّاً، بقدر ما تغيّا التعريف بالنفري وبكتابته. فقد توقفَ فيها على الحياة الغامضة لهذا الصوفي، مُشيراً إلى أنّ المصدَرَ الوحيدَ لِلمعلومات القليلة المُتوفِّرة عن هذه الحياة هي كتابُ **شرح مواقف النفري** لعفيف الدين التلمساني، ومُشيراً أيضاً إلى رأي التلمساني في نسبة الكتاب. كما حفر آربري في نسَبِ النفري، وتحرّى بدِقة المعلومات المُتعلقة ببلدة نِفَّر[77]. وقد تبدّت القيمة التوثيقية لمُقدِّمة آربري بوضوح في رصْدِه لِمَنْ ذكرَ النفري من القدماء، مُنطلِقاً من ابن عربي(*). وذلك بتحديد المواضع الخمسة التي أحال فيها الشيخُ الأكبر، في **الفتوحات المكية**، على النفري، مع ترجمةٍ كاملة لهذه

(76) صدرت ترجمة الكتاب، مُرفقة بمقدمة للمترجم وبالنص الأصلي، عن مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ. وسنحيلُ عليها في اللاحق من الهوامش بمقدمة الترجمة. وقد قام سعيد الغانمي عام 2007 بتعريب هذه المقدمة لمّا أعاد نشر ما حققه آربري وما حققه بول نويا بعده، مُدققاً في بعض الصيغ. انظر محمد بن عبد الجبار النفري، **الأعمال الصوفية**، مراجعة وتقديم سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، ط 1، 2007.

(77) **مقدمة الترجمة**، ص. 1- 2 -6.

(*) وقد أفدنا كثيراً من معلومات آربري في الرصد السابق لعلاقة ابن عربي بالنفري.



الإحالات. ولا تخفى أهمية هذا التحديد الذي استهدى به كلُّ مَنْ جاء بعد آربري، لِما يُوَفرُهُ من جهدٍ يتكشفُ حجمُهُ مِنَ العناء الذي يتطلبه تتبُّعُ آلاف الصفحاتِ من كتاب **الفتوحات المكية** الموسوعي. بعد تحديدِ هذه الإحالات، أشار آربري إلى المعاجم والكتب التي أوردت اِسمَ النفري، وذكرَ منها: **الطبقات الكبرى** للشعراني، و**كشف الظنون** لحاجي خليفة، و**لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام** للقاشاني، و**المشتبه** للذهبي.

إلى جانب الشقّ التوثيقي الذي وجَّهَ آربري في بناءِ مقدِّمة ترجمته لكتاب **المواقف والمخاطبات**، سَعَى المُترجمُ إلى تخصيص شقٍّ معرفي فيها، حرَصَ فيه على تعريفِ المفهومات التي بَدَتْ له رئيسة في الاقتراب من الكتاب. وقد خصّ بالتعريف المفهوماتِ الآتية: الوقفة، الواقف، المعرفة، العارف، العلم، الرؤية، الغيبة، السِّوَى، الغير، الحرف، الكون، الاسم(78). غيرَ أنّ هذا التعريفَ لمْ يُبلور تأويلاً لِتجربةِ النفري. ذلك أنّ آربري اكتفى فيه بتركيبِ أقوالِ للنفري تشتركُ في تحديدِ المفهوم الذي يُعرِّفه. تركيبٌ اكتسى، بعدَ ترجمته إلى الإنجليزية، وظيفة تربوية تغيَّتْ تقريبَ المفهومات من المتلقي المُفترَض للترجمة. ومن ثم فإنّ هذا الشقّ المعرفي لا يَسْمَحُ بعدِّ المقدمة تأويلاً، لأنها لا تُبَلورُ آلياتِ للقراءة، تُهَيِّئ مُصاحبة هذه الآليات في سيرورة التلقي الذي شهده كتاب **المواقف والمخاطبات**. ولكنّ ما يتوجَّبُ الانتباه إليه، من غير تبخيس دوره التأويلي، هو تجاوُبُ المُحَقق مع الكتاب واحتِفاؤه به تحقيقاً وترجمة، ممّا ينِمُّ عن تثمينه له. والتثمينُ ذاته بذرة تأويلية، ولاسيما عندما يخصُّ كتاباً منسيّاً.

إذا كانت المقدمة لا تُسعفُ في رصدِ آليات تأويلِ لِتجربة النفري، فإنَّ ما يُسعفُ، في ذلك، من موقعٍ خاصّ، هو الترجمة ذاتُها، انطلاقاً من عدِّ ترجمة آربري للكتاب، كما هي حال كلِّ ترجمة، تأويلاً. لا يستوي هذا الافتراض إلاّ بالاستنادِ إلى التصور الحديث الذي يعتبرُ الترجمة مُختبرَ قضايا فلسفية وشعرية. تصورٌ ينتسِبُ إلى ما بلوره فكرُ الاختلاف من منطلقاتٍ نظرية أسعفت في تأمّل

(78) **مقدمة الترجمة**، ص. 14 وما بعدها.



الفعل الترجمي من خارج ميتافيزيقا الأصل، بما مَكّنَ من الانتباه للاختلاف المضمَر في مفهوم النسخة. يرى هذا التصور إلى النسخة بوصفها إبعاداً للأصل عن نفسه، اعتماداً على إعادة الكتابة بما هي مصيرُ كلِّ معنى. تلك شريعة استقبال المعنى في لغةٍ أخرى غير اللغة التي انبنى فيها، على نحو يسمحُ بتأمّل المعنى في لغة الاستقبال، لا اعتماداً على التشابه مع وضعية لغة الانطلاق فحسب، وإنما اعتماداً على الاختلاف أيضاً.

يُمكن أن نزعمَ أنّ هذه المنطلقات النظرية والفكرية الحديثة للفعل الترجمي تجدُ، في ترجمة كتاب النفري، ما يُعضِّدُها على أكثرَ من مُستوى. فكتابُ **المواقف والمخاطبات** نصٌّ غامض، وهو بذلك يُثيرُ قضية المعنى التي تُعَدُّ أسَّ الفعل الترجمي، خصوصاً عندما ينتسِبُ المَتْنُ المُترجَمُ إلى النصوص المنفتحة التي لا تقبل بالفهم الواحد. غموضُ الكتاب يُقوّي التأويلَ في الفعل الترجمي، ويجعلُ هذا التأويلَ يشتغِلُ على نحو صامت، انطلاقاً من تفاعُل لغتين وثقافتين، بكلِّ ما يُولِّدُه هذا التفاعلُ من أسئلةٍ تَمَسُّ وضعية المعنى، وتكرِّسُ الترجمة، في العمق، عملاً تأويليّاً. ليست قضية المعنى، وحدها، ما يُمْكِنُ أنْ يُوجِّه المُتتبِّع للترجمة التي أنجزها آرتر آربري لكتاب النفري، بل شكل الخطاب في الكتاب أيضاً. المعنى، في **المواقف والمخاطبات**، غيرُ مُنفصل عن شكله المُستنِدِ إلى التكثيف والتقطُّع. فكتابُ النفري باهرٌ بمعناه وبشكله في آن، مِمّا يُلزمُ بإدماجِ هذا الشكل في الترجمة. هي ذي المداخل الأولية لِمُصاحبة ترجمة آربري، انطلاقاً من الحِرص على عَدِّها تأويلاً سَمَحَ للنفري أن يحيا في لغةٍ أخرى، بما تستتبعه هذه الحياة من قضايا نظرية. وستظلُّ مُقاربة ترجمة آربري، بوصفها تأويلاً، موضوعاً مفتوحاً على المُستقبل، لِما يختزنه إنجازُ هذه المُقاربة من وُعود.

5. بول نويا: إدماج النّفري في استنبات الصوفية للغة جديدة

انخرط بول نويا، منذ الستينيات من القرن الماضي، في الكشفِ عن الوَعْد الذي ينطوي عليه كتاب النفري، انطلاقاً من دراسةٍ أنجزها عن الصوفية. تبدّى منها وعيُ الدارس بالوضع الاعتباري للنفري في المشهد الصوفي القديم

وصاحَبَ هذا الوعيَ تنبُّهُه إلى المُفارقة البيِّنة من نسيان القدماء له. لذلك اندرجَ اهتمامُه به ضِمْنَ مُجابهةِ فداحةِ هذا النسيان الذي امتدّ إلى الزمن الحديث. مُجابهة نهضت على سعْي بول نويا إلى الكشفِ عن العُمق الذي أرساهُ النفري للتأويل، وإلى إضاءةِ الآفاق التي لامستها اللغة العربية في تجربة هذا الصوفي.

توزّعَ اهتمامُ بول نويا بالنفري بين التحقيق والدراسة. فقد حرَصَ على إتمام ما بدأهُ آرتر آربري، إذ واصلَ البحثَ عن مواقفَ أخرى لمْ تردْ في تحقيق آربري لِكتاب **المواقف والمخاطبات**، ولمّا تسنّى له العثور عليها اعتنى بتحقيقها ونشرها[79]. كما أدمج تجربة النفري ضمن الدراسة التي أنجزها عن التحوّل الذي شهدته اللغة العربية في التأويل الصوفي للقرآن، إذ خصّ النفري، في هذا الإدماج، بالجزء الثاني من الفصل الرابع في كتابه **Exégèse coranique et langage mystique (تفسير القرآن واللغة الصوفية)** 1970. هكذا ظلت قراءةُ بول نويا لِتجربة النفري مشدودة إلى السياق العامّ للكتاب، ممّا يقتضي منهجيّاً تأطيرها في المنطلقات العامّة للكتاب ومراميه.

1.5. السياق العامّ لقراءة بول نويا

لا تنفصلُ قراءةُ بول نويا للنفري عن الإشكال الذي تصدّى كتابُ **تفسير القرآن واللغة الصوفية** لمُقاربته. فهذه القراءة ليست إلاّ حلقة في مسار طويل، انطلقَ فيه الدارسُ من رصْدِ البذور الأولى التي استنبتها الصوفية في إرساءِ تأويلٍ خاصّ للقرآن، قبلَ أن يُواصِلَ تتبّع مختلِف الأطوار التي قطعها هذا الإرساء. وعبْرَ كلِّ مراحلِ رصْدِ هذا المسار، انتهى إلى أنّ الصوفية عوّلوا على التجربةِ في بناء معاني القرآن، ممّا هيّأ لِلغة التأويل أن تلامِسَ آفاقاً جديدة، لم تكن تتيحُها لغة الفقهاء، ولمْ تبلغها أيضاً لغة الفلاسفة. وقد حرَصَ نويا على إضاءةِ ما أضافهُ

(79) ذكرَ بول نويا إشارات المُستشرقين التي قادته إلى العثور على هذه المواقف في المقدمة التي خصّها بها. انظر **نصوص صوفية غير منشورة**، م.س.، ص. 185 وما بعدها. وقد صنّفَ بول نويا نصوص النفري، التي حققها، على النحو الآتي: **كتاب موقف المواقف، أجزاء متفرقة، قسم الحكم، مواقف ومناجيات، باب الخواطر ومقالة في المحبة**.



خطابُ النفري انطلاقاً من تأطيره ضِمْن ما أرساهُ صوفية سابقون عليه. من هنا يُصبحُ ضرورياً، من الزاوية المنهجية، مُصاحبة الإشكال العامّ لكتاب بول نويا، ولو على نحو محدود، بُغية مُلامسةِ حلقة القراءة، التي أنجزها الدارسُ عن النفري، في سلسلة الحلقات الأخرى المُؤلِّفة لِمَفاصِل كتابه.

سَعَى بول نويا، في كتابه **تفسير القرآن واللغة الصوفية**، إلى ترسيخ رؤيةٍ جديدة إلى التصوف، بما يُسهمُ في تفكيك أحكام القيمة التي تحجُبُ المُمكنَ الصوفي وتعوقُ تجديدَ مقاربته وتأويله. وقد انطلقَ في مسعاه من إعادةِ ترتيبِ العلاقة بين الحلم والواقع في التجربة الصوفية، على نحو أتاحَ له الدفاع عن عُمق الصِّلة التي تربط الصوفي بواقعه. ذلك أنّ اختزالَ التصوف في الحلم، حسب بول نويا، نسيانٌ لدَرَجات الواقع وحركيته. ولولا هذا الارتباط العضوي بين التصوف والواقع لما تهيَّأ للصوفية خلقُ لغةٍ جديدةٍ تشهدُ على تغيُّر الواقع ذاتِه. فالانخراط الفعلي للصوفية في واقعهم هو ما جعلهم ينفرون من التجريد ومن كلِّ أشكال اللاواقعية (irréalisme)، وفي مُقدِّمتها حَرفية اللغة[80]. ما يُميِّزُ الوجود عندهم أنه حضور، به تكتسِبُ اللغة تماسُكها وقدرتَها على الانغراس في الواقع. فإلى الصوفية يعودُ، في نظر بول نويا، فضلُ خلق لغةٍ عربية أصيلة، تتولَّدُ في التجربة وبها، لا قبلها ولا بعدها. تجربة تتوحَّدُ فيها الكلمات بالأشياء واللغة بالوجود[81].

عندما أقرّ بول نويا، استناداً إلى مُوجِّهاتِ مقاربته، أنّ لغة الصوفية تولَّدت من تجربتهم مع القرآن ومن تأوّلهم لِمعانيه، كان أمامَ خيارين للقراءة. أوّلهما دراسة القرآن لِلعثور فيه على بُذور الحياة الصوفية والإمكاناتِ التي أتاحتها هذه البذور لِحياةٍ تتجاوزُ ظاهرَ الشريعة. غير أنّ هذا الاختيار الأول ظلَّ، في رأيه، مُهدَّداً بالانسياق وراءَ إسقاطاتٍ ثقافية ودينية، ولاسيما إذا كان مُنجِزُهُ مُستشرقاً كما يُصرِّحُ هو نفسُه. لذلك رجّحَ الاختيار الثاني، الذي ينهَضُ على تتبُّعِ ميلادِ لغة

(80) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 1 et 2.

(81) **المرجع السابق**، ص. 3 و4.



الصوفية في قراءتهم للقرآن وتأوّلِهم له. وقد انطلقَ، في هذا التتبع من مقاتل بن سليمان، وإنْ لـمْ يكنْ تفسيرُه صوفيّاً، مُسوِّغاً ذلك بكون مقاتل خطّ للابتعاد عن التفسير الحَرْفي للقرآن، ونصّ على تعدُّدِ معانيه، وفَتَحَ إمكانَ التشطيب على القراءة الواحدة[82].

اِبتداءً من هذه البذرة التي انطوى عليها تفسيرُ مُقاتل، تابعَ بول نويا، وهو يُنصِتُ إلى متن غطّى أربعة قرون، ميلادَ لغة جديدة أرساها الصوفية، كانَ ملمحُها الرئيس الانفصالَ عن الحرفية. لغة تفرّدت بترسيخ التجربة بما هي مبدأ تأويليٌّ. انطلقت نواتُها مع التفسير الصوفي للحكيم الترمذي وتجذرت مع جعفر الصادق، الذي شكّلَ انتقالاً من القراءة الخطّية للقرآن إلى القراءة الاستنباطية، بها أصبح الصوفي أمامَ كتابيْن؛ القرآن والتجربة. كِلا الكتابيْن يُقرَأ في ضوءِ الآخر[83].

بَعْدَ جعفر الصادق، قاربَ بول نويا تجربتَيْ صادق البلخي وأبي سعيد الخراز، مُركزاً على ما أضافاهُ في تأويلهما للقرآن، وعلى وضعية اللغة والتجربة في هذا التأويل، قبل أن يتناول بلورةَ النوري لِلغةٍ تنهضُ على الصور وتُلامِسُ أفقَ الرمز. في هذا الأفق، أدمجَ بول نويا تجربة النفري، كاشفاً عن قيمة مُنجَزه في مسارٍ كان الصوفية حفروا مسالِكَهُ، لِيبلغَ مَدَاهُ مع تجربة النفري، التي تأوّلها نويا بوصفها معبَراً إلى «مملكة الرموز»[84].

تغيّا الدارسُ من المسار الذي رسمَهُ لكتابه **تفسير القرآن واللغة الصوفية**، إتمامَ ما أنجزَهُ ماسينيون عام 1922، عن أصول المعجم التقني للتصوف الإسلامي، وتصحيحَ الرؤية التي تحكّمت في هذا الإنجاز لمّا أوْلت أهمية قصوى للحلاج في تطوير المعجم الصوفي. ذلك أنّ أعمال الترمذي والخراز والنوري كانت طوَّرَت، حسب بول نويا، هذا المعجم قبل الحلاج. وقد عضَّدَ بول نويا رؤيته بالعودة إلى أعمالٍ لمْ يُتَحْ لِماسينيون الاطلاع عليها، هي **الوجوه** لِمُقاتل بن

---

(82) **المرجع السابق**، ص. 9.

(83) **المرجع السابق**، ص. 10.

(84) **المرجع السابق**، ص. 10 و11.



سليمان، و**نظائر القرآن** و**كتاب معرفة الأسرار** للحكيم الترمذي، و**آداب العبادات** لشفيق البلخي، و**الرسائل** لأبي سعيد الخراز، و**مقامات القلوب** للنوري[85].

إنّ هذا الرِّهان العامّ من كتاب **تفسير القرآن واللغة الصوفية** هو ما يَكشِفُ وضعية النفري في القراءة التي أنجزها بول نويا للمشهد الصوفي القديم. ذلك أنّ جهودَ الدارس توجَّهت إلى تأطير النفري ضمنَ المسار العامّ لِمدرسةٍ تحتفِظ بما يُميِّزُها في التأويل. مدرسة اختلفت عمّا أرساهُ الفقهاء وعلماءُ الكلام والفلاسفة، انطلاقاً من تمجيدِها للتجربة الحيّة في بناءِ الدلالة وتوليدها، ومِنْ ارتكازها على هذه التجربة في ترسيخ قراءةٍ جديدةٍ للقرآن ولعلاقةِ الإلهي بالإنسي. فقد انتهى بول نويا، في دراسته، إلى عدِّ النفري حلقة عُليا في مسار هذه المدرسة، على نحو لم يكتفِ فيه الدارسُ بالإسهام في التصدّي للنسيان الذي لفَّ كتابة هذا الصوفي وحسب، وإنّما عزّز ذلك أيضاً بإضاءةِ هذه الكتابة استناداً إلى مسالكِ العابرين قبلها. عملُ النفري، في منظور نويا، تتويجٌ لمسارٍ سابقٍ ولحظة متميِّزة في تاريخ اللغة الصوفية. إنّه آخِرُ أكبَر عملٍ أنجَزَهُ آخِرُ أكبر الصوفية المُمثلين لمدرسةٍ كانت انطلقت مع الحسن البصري[86].

2.5. مسالك قراءة بول نويا للنّفري وآفاقها

تميّزت القراءة، التي خصّ بها بول نويا النفري، بالإنصاتِ لنصوص هذا الصوفي واستدراجها لِتكشِفَ عن معانيها البعيدة، بما يُتيحُ النفاذ إلى غموضها. ولعلّ الوعيَ بصُعوبةِ تأويل عمل النفري هو ما جعلَ نصوصَ **المواقف والمخاطبات** تشغلُ، في دراسةِ بول نويا، حيِّزاً يفوقُ، في أحيان كثيرة، اِستنتاجاتِه منها وآراءَهُ فيها. غيرَ أنّ هذا الإنصاتَ حصّنَ القراءة منَ الأحكام القبلية، التي غالباً ما تنسى المتنَ وتطمئنُّ بدلاً منه إلى المسبقات، وسمح لبول

---

(85) **المرجع السابق**، ص. 14 و15. أمّا عن حصْر بول نويا دراسته في القرون الأربعة الأولى للهجرة، فيُعلِّله بحرصه على تجنبِ تكرار ما سبق لهلموت ريتر (Helmut Ritter) أن درسه سنة 1955. انظر ص. 17.

(86) **المرجع السابق**، ص. 354.



نويا برسم مسالكَ للتأويل. منها تكشفت معالمُ وجْهَة اقتفاءِ أثر النفري، وتبدّت عناصرُ مواجهة التنافر الذي يصطدمُ به هذا الاقتفاء، بغية البلوغ بالقراءة إلى أفق القبض على نواةٍ صُلبةٍ تُوجِّهُ العمل بكامله.

حدَّدت قراءة بول نويا هذه النواة في قيام تجربة النفري على لقاءٍ بين الواقف والمطلق من غير وسيط[87]. تمّ هذا التحديد في سياق استشكالٍ مشدودٍ إلى الرهان العامّ من الدراسة بكاملها، التي لا يُشكلُ فيها النفري إلاّ حلقة ضمن سلسلةٍ متعَدِّدَةِ الحلقات كما أوضحنا. وبناءً على ذلك لمْ تكن هذه النواة منتهى التأويل، لأنّ القراءة اعتنت بسريانها في اللغة التي بها بنى النفري خطابَه. هكذا عدّ الدارسُ الرّمزَ العنصُرَ الرئيسَ في هذه اللغة.

للاقتراب من المعنى الذي بلوره نويا للرمز ومن الأسس التأويلية التي ترتّبت عن ذلك، لابُدّ من رصد التفاصيل والإنصات للوشائج التي يُقيمها بين تخلي تجربة الوقفة عن الوسيط وتوسُّل خطابها بلغةٍ رمزية.

5 . 2 . 1 . استعادة اللقاء المباشر مع المطلق

المنفذ الرئيسُ الذي عوَّلَ عليه بول نويا في تأويله لِتجربة النفري، هو الحوار الخاصّ الباني للوقفة والمُخاطبة. حِوارٌ لا يستقيمُ إلاّ بارتفاع الوسائط. من ثمّ عدّ كتابَ **المواقف والمخاطبات** استعادةً للقاءِ المُباشر الذي تحقق مرَّة واحدة للرسول، أي اللقاء المُقترن بعروجه إلى السماء. فيه تلقى الرسول كلاماً خاصّاً كما تُبيِّنُ الآية 10 من سورة النجم: ﴿فأوحى إلى عبدِه ما أوحى﴾، التي يشرحُها بول نويا، انسجاماً مع سياق التأويل، قائلاً: «أوحى إليه بكلام خاصّ، مُختلِفٍ عمّا يتنزَّلُ من السماء في صورة آياتٍ تتوجَّهُ إلى كافة الناس ولا تتوجَّهُ إلى أحَدٍ في آن[88]». من هنا ركزت القراءة على فرادَةِ هذا اللقاء، مُعتبرةً أنّ الرسولَ، في حالاتِ الوحي الأخرى، لم يَكُنْ نجيّاً لله، إذ لمْ يُفْضَ له فيها بسرٍّ خاصّ، بقدر

---

(87) **المرجع السابق**، ص. 381-382.

(88) **المرجع السابق**، ص. 358.



ما كان الرسولُ، في هذه الحالات، ناقلاً أمراً إلهياً. فرادةُ هذا اللقاء وخصوصيته هما ما تستعيدُه تجربة النفري في لقاء مُباشر، على نحو جعلَ كتاب **المواقف والمخاطبات** «حواراً بين ذاتين» كما يقول بول نويا نقلاً عن الشُشتري[89]. بهذه الاستعادة تكتسي تجربة النفري، حسب هذه القراءة، ملمحاً مُميِّزاً لها في تاريخ التصوف. ففي كتاب **المواقف والمخاطبات**، انتقلَ الوعيُ الصوفي من الحديث عن النفس إلى الحوار مع الله[90]. وقد هيّأ بول نويا الاقترابَ من هذا الحوار بناءً على تأويل بَلوَرَهُ للآية 9 من سورة الشورى التي جاء فيها ﴿ليس كمثله شيء﴾. ذلك ما سنصاحِبه، في مسعى الاقتراب من مُوجِّهاتِ قراءةِ بول نويا، انطلاقاً من إضاءة الوشائج التي نسجها الدارسُ بين تجربة النفري وما عدّهُ لغة رمزية.

2.2.5. إلغاء الوسائط

تنبّه بول نويا إلى أنّ الوقفة التي فيها تتِمُّ استعادةُ تجربةِ المناجاة المباشرة مع الله، هي عينها ما يكشفُ عن المراحل السابقة عليها، أي المراحل التي تقودُ إلى الوقفة بوصفها لقاءً مباشراً، فيه ترتفِعُ الوسائط وتُلغى. يُقدِّمُ خطابُ النفري هذه الوسائط بمصطلح السِّوَى، الذي «وإنْ كانَ واحداً، فإنه يُبْدِلُ وجوهَهُ حسب التغيرات التي تتحققُ في التجربة ذاتها[91]». وقد ركز بول نويا في تأويله للإلغاء، الذي يُمهِّدُ للقاء المباشر، على ثلاثة وجوهٍ للسِّوى، هي الحرف والعلم والمعرفة، باعتبارها أهمّ الوسائط، بل إنّ الحرف، في نظره، جامعٌ لكلِّ وجوه السِّوى[92].

إلغاءُ الوقفة للحرف كان منفذاً رئيساً في تأويل بول نويا، إذ عدَّهُ مُواجهة جريئة للتقديس الذي تسرَّبَ إلى اللغة العربية، انطلاقاً من قول ابن حنبل: «لفظي بالقرآن غير مخلوق[93]». لا يُصرِّحُ النفري بهذه المُواجهة، وإنّما يُضمِرها في

---

(89) **المرجع السابق**، ص. 357- 385.
(90) **المرجع السابق**، ص. 357.
(91) **المرجع السابق**، ص. 361.
(92) **المرجع السابق**، ص. 362- 369.
(93) **المرجع السابق**، ص. 364.



تنصيصه، حسب الدارس، على إلغاء الحرف. في هذا السياق، يعرضُ نويا لوضعية القرآن في تجربة الوقفة، على نحو ما أوضحنا لمّا عرضنا لاختلافه مع ابن عربي في تأويل شذرة «الليل لي لا للقرآن يُتلى...»، وإنْ كان لا يُشير إلى ابن عربي. فقد تقدّم أن الشيخَ الأكبر ميّز في تأويله لِشذرة النفري بين تلاوتين للقرآن، في حين ذهب نويا، في تأويله، إلى عدِّ التلاوة وسيطاً، مما جعله ينتهي إلى أنّ سماع كلام الله عبر القرآن لا يُحققُ اللقاء المباشر. فكلُّ ما يمتّ بصلةٍ إلى الحرف يحتفظ بوضعية الوسيط والغيرية، مانِعاً حدوثَ المناجاة. والإنسان المدعو، في منطق هذه القراءة، إلى سماع كلام الله مباشرة هو مَنْ تجاوزَ «دين الكتاب» كما تقدّم. ذلك ما يربطه بول نويا بالحضور المحدود للآيات القرآنية في **المواقف والمخاطبات**، مُشيراً إلى أن النفري لا يستشهدُ كثيراً بالقرآن، خلافاً لِما هو سائد لدى الكتاب المسلمين[94]. ولمْ يفتْ نويا توضيح ما تعنيه عبارة «أهل القرآن» التي استعملها النفري، حيث رأى أنها لا تشملُ كلَّ المؤمنين، وإنما تُحدِّدُ فئة، وتُشيرُ إلى إمكان الانفصال عنها، أي إنّ ثمّة مِنَ المؤمنين من لا ينضوي تحتها[95]. أهلُ القرآن بابُهم التلاوة، لا يصِلون إلاّ منه، أمّا الواقفون فهُم من تجاوزوا الوسيط بوجهٍ عامّ.

3.2.5. وضعية اللغة في التحول الذي يعيشه الواقف

إلغاءُ الوسائطِ معناه الخروج من غيرية الكون. بهذا الإلغاء، يُصبحُ الواقف وسيطاً بين الله والكون. ذلك ما تأوّله بول نويا من عبارة «أنتَ معنى الكون» الواردة في تسمية أحَدِ المواقف، معتبراً أن تحوُّلَ الواقف إلى وسيطٍ يُمَكِّنهُ من استثمار الصِّفات الإلهية والتحَكُّم في مصير الكوْن. وقد ربط بول نويا هذا التحوّل بما قالهُ الحلاج عن المُطاع الذي يقولُ للشيء كن فيكون[96].

---

(94) لم يستشهد النفري بالقرآن، حسب بول نويا، إلاّ سبع مرّات؛ أربع مرّات في **المواقف** وثلاث في **المخاطبات**. انظر **المرجع السابق**، هامش الصفحة 369.

(95) **المرجع السابق**، هامش الصفحتين 369 و370.

(96) **المرجع السابق**، ص. 384- 385- 386- 387.



هذا التحوّل الذي يعيشه الواقف يمتدُّ إلى اللغة نفسِها، التي تمتلكُ طاقة لمْ تكنْ لها لمّا كان الصوفي في حِجاب الغيرية. كما ترمزُ القدرةُ الجديدة للغة، في الآن ذاته، إلى «تحوّل جذري عاشه الإنسانُ بخروجه عن الحرف لبُلوغ الرؤية». ذلك ما يُسمّيه بول نويا بلغة الرؤية. لغة أبعدُ من الكلام والصَّمت. وهي عينها لغة الله، التي تحرَّرت مِنْ كلِّ غيرية وأصبحت لغة خلق[97]. وقد عدَّ الدارسُ هذا التحولَ في اللغة أسَّ التجربة الصوفية الإسلامية، مُستحضراً، في إضاءةِ ذلك، جعفر الصادق والخراز والبسطامي والحلاج. كما عدَّ هذا التحوّلَ علامة على ألوهَةِ الإنسان واتحاده بالله[98]. هكذا يتبيّن أنّ بول نويا عوّل على مفهوم الاتحاد، الذي سبق لابن عربي أن استبعدَهُ لمّا عرض لِما سمّاه بموقف السواء كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً.

ميَّزَ بول نويا، في سياق رصْدِهِ للتحوّل الذي يمَسُّ الواقفَ ولغته، بين لحظتين. لحظة التنزيه أو التعالي الإلهي، أي ما قبل الوقفة، ولحظة الوقفة التي فيها يحظى الواقفُ بالقدرة واللغة الإلهيتين، ويُصبحُ صورةً لِمن ليس كمثله شيء[99]، أي يُصبحُ هو ذاته لا مثيلَ له. هو ذا جوفُ التأويل الذي أنجزَهُ بول نويا للوقفة. فعندما يتحققُ الواقفُ من هذه الآية، بخروجهِ مِنَ الغيرية، يُمكنُ لله أن يتكلم لغة الإنسان بمنأى عن خطر التشبيه. وقد لاحظ نويا، في هذا السياق، أنّ خطابَ الصوفية وعلماء الكلام السنيين بقِيَ، على المستوى المفهومي والتجريدي، في حُدود إقرار الآية: ﴿ليس كمثله شيء﴾. غيرَ أنّ التجربة الروحية مَكّنت الصوفية من تجاوُز هذا الحدّ، بما هيّأ، حسب تعبير ماسينيون، «تبادُلاً عاشقاً للأدوار»، انطلاقاً من «التبادل الجوهري للكلام[100]».

بانطلاق هذا الحوار الخاصّ بين الإلهي والإنسي، يتِمُّ تجاوُز لحظة الغيرية في تلاؤمٍ تامّ. كلُّ شيءٍ يُصبحُ مُماثِلاً لله، لأنّ كلَّ شيء يغدو منطويّاً على باطن

(97) المرجع السابق، ص. 388- 389- 390.
(98) المرجع السابق، ص. 389.
(99) المرجع السابق، ص. 390
(100) المرجع السابق، ص. 390- 391- 400.



وظاهر. ذلك ما ينطبقُ على اللغة الرمزية. فيها تنطوي أقصى درجات التشبيه على أقصى درجات التنزيه، حيث الكوْني مُتجَلٍّ في الخاصّ، والمُطلق في النسْبي، والإلهي في الإنْسي[101]. لا تنفصِلُ رمزية هذه اللغة، حسب بول نويا، عن بُعْدَيْ الظاهر والباطن المُمَيِّزَيْن لها. من هنا أوْلى الرّمزَ عناية بالغة في التأويل. يقول: «فوحْدَهُ الرمز حمّالُ أبعادٍ مُتعدِّدة، ووحْدَهُ يُمكِنُ أن ينطوي على عُمقٍ إلهي في صورةٍ إنسانية[102]».

ليست لغة الله، في هذا الحوار، فوق إنسانية أو لا زمنية، إنها اللغة المألوفة ذاتها، غير أنها تُضمِرُ أسراراً. تكشفُ هذه اللغة، التي هي عينُ لغة الواقف، عن تجربةٍ روحيةٍ تحوّلت فيها علاقة الواقف بالإشياء، التي تكفُّ عن أن تكون أشياءَ لِتُصبحَ رموزاً. وقد توسّل بول نويا بمفهوم التجلي في إضاءةِ ذلك. كلُّ شيءٍ يُصبح، في منظور هذه القراءة، رمزاً، لأنّ الإنسان يتعلَّمُ أن يقرأ بطريقةٍ جديدةٍ كتابَ الكون[103]. في هذا المقام، يغدو الواقف بلا مثيل وتغدو الاشياءُ مُماثلة لله، فيها يعثرُ الواقف على ظاهر وباطن. وهكذا فإنّ تحققَ الحوار، القائم على تبادُل الأدوار بين الله والواقف، ناجمٌ في رأي بول نويا عن تحوّل ذي وجهتيْن. في الأولى، يُصبحُ «من ليس كمثله شيء» مُماثلاً لكلِّ شيء. وفي الثانية، يغدو المُماثلُ لِكلِّ شيء بلا مثيل. إذاك فقط، يكونُ مُمكناً الحوارُ بلغةٍ رمزية.

3.5. البذرة الشعرية في التأويل

انطوت قراءةُ بول نويا على مُلامسةٍ أوّليةٍ للإمكان الشعري الذي تُضمِرُه بعضُ أجزاءِ كتابِ **المواقف والمخاطبات**. صحيحٌ أنّ نويا لَمْ يتوغَّل في هذه المُلامسة، غيرَ أنّ فتْحَها يُعدُّ، في ذاته، إنجازاً هامّاً، لأنه خطَّ مسلكاً قرائيّاً خصيباً، هيّأ لِتأمّل الشعر من خارج الوزن، وشكّلَ، لاحقاً، نواةَ مُقاربة نظرية اعتنت بوضعية الخطاب في **المواقف والمخاطبات**. وهو ما يُضيء ما أسَّسَتْ له، في التلقي

---

(101) **المرجع السابق**، ص. 400.

(102) **المرجع السابق**، ص. 390.

(103) **المرجع السابق**، ص. 395 و396.



الحديث، قراءةُ نويا للنفري. ذلك أنّ قيمة القراءات لا تنحصِرُ في مُنجَزها ومُوجِّهاتِها ونتائِجها فحسب، وإنّما أيضاً في الكوى التي تفتحها وتستنبتُ بها بذورَ قراءاتٍ أخرى، حتى وإنْ تكفّل بها غيرُ مَنْ تنبّه إلى وُعودها.

في سياق مُلامسةِ هذه الوعود، نصَّ بول نويا على الخصيصة الأدبية للغة النفري. فعَن اللغة الرمزية التي يُعيرُها اللهُ للإنسان، يمنحُ «الحوارُ بين ذاتيْن»، الذي جسّده كتاب **المواقف والمخاطبات**، نماذجَ من أرقى ما عرفهُ الأدب الصوفي. وقد عدَّ الدارسُ المقاطعَ المكتوبة، في هذا الحوار، بأسلوبٍ قيّامي ترسيخاً لرؤيا مفتوحة على آفاق جديدةٍ، هي آفاق اللغة الرمزية[104]. هو ذا السياق العامّ الذي ألمح فيه بول نويا إلى البذرة الشعرية المُضمَرَة في هذه المقاطع. وفيه شبَّهَ بعضَ هذه المقاطع التي سمّاها رؤياوية، بالقصائد المُدمَجَة في الكتابة النثرية للحلاج ولِصوفية آخرين، إذ مثلت، في نظره، انبثاقَ الشعر في قلب النثر[105]. لمْ يُوسِّع بول نويا هذه الإلماعة، غيرَ أنّه هيّأ بها مسلكَ قراءةٍ أخرى تكفّل بها أدونيس، على نحو ما سنوضِّحُ في مُواصلةِ الإنصاتِ لِلّحظاتِ الرئيسةِ في تلقي كتاب **المواقف والمخاطبات**.

وبالجملة فإنّ المُوجِّهات، التي تحكّمت في تأويل بول نويا لِتجربةِ النفري، تُجسِّدُ مداخلَ خصيبة، لأنها مُتحصِّلة عن مُصاحبةٍ مُتأنية للمواقف والمخاطبات، ومُستنِدة إلى أسُس نظرية، مِمّا خوَّلَ لهذا التأويل سلطة معرفية في الزمن الحديث. من هنا يتعيَّنُ الإقرار أن دراسة بول نويا، بالنظر إلى زمن إنجازها، قراءةٌ تأسيسية. تسنّى لها هذا الوضعُ الاعتباري من إرسائها فهْماً عميقاً لِتجربة الوقفة، انطلاقاً من عثورها على مفاتيحَ تأويلية مُستمدَّة من خطاب النفري، ومن تركيزها على اللغة استناداً إلى تثمين خاصّ للمُنجَز الصوفي. تثمينٌ هيَّأ، منذ الستينيات، لِفكِّ الارتباط مع القراءات المُغرضة، أي القراءات المُطمئِنّة

---

(104) **المرجع السابق**، ص. 390. حَريٌّ بالذكر، في السياق ذاته، أنّ بول نويا خالف رأي آرتر آربري بشأن المقاطع المكتوبة بأسلوب قيّامي. ذلك أنّ الثاني اعتبرها مدسوسة في الكتاب. وسنعود لاحقاً إلى هذا الموضوع.

(105) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



للمسبقات. وقد تقدّمَ أنّ تقدير القراءةِ لِمتنها يُعدُّ كوة تأويلية، سمحت في دراسةِ نويا بتحقيق تصالحٍ مع الخطاب الصوفي، ومواجهةِ التمادي في حَجْبِه. ومن ثم انخرطت في إعدادِ هذا الخطاب لِشعابِ التأويل النتوج. ولا تتكشفُ أهمية هذا الانخراط إلاّ باستحضار حُجُب القراءاتِ زمنَ إنجازه.

بيْدَ أنّ الإمكانَ الذي فتحته قراءةُ بول نويا لمْ يُلامس إشكال الكتابة، في **المواقف والمخاطبات**، إلاّ على نحو جزئي. ظلَّ مُمْكِنُ هذا الإشكال سارياً في القراءة، من غير أن يتحوّل إلى مُوجِّهٍ مركزي لها، علماً أن العناية التي أوْلاها الدارسُ لِغيرية الحرف، في تجربة الوقفة، كانت واعدةً بالتوغل في قضايا الكتابة. عناية أضمرتْ ما كان مُهَيَّأً أنْ يقودَ إلى المُفارقة التي عاشها النفري في الكتابة، لمّا استعادَ الوقفة عبْرَ الحرف بوصفه مادّة الكتابة، أي مفارقة احتراق الحرف في الوقفة وعودته في الكتابة وبها.

مُحتمَلُ هذا الأفق التأويلي، الذي انطوتْ عليه قراءة بول نويا، بَقِي مُؤجَّلاً، لأنّ مسارَ التأويل أخذ وجْهة أخرى، ممّا حَجَبَ وعْداً قرائيّاً تبدّت بذوره في الدراسة. تكشّفَ هذا الوعدُ بجلاء لمّا نصَّ الدارسُ على وساطةِ القرآن، إذ عزاها إلى الحرف، أي إلى ما يُشكّلُ بالنسبة إلى الكتابة مادّتها. فالوقفة، كما وضّح بول نويا وكما سنواصلُ توضيحَهُ في الفصلين اللاحقين، لا تُعاشُ بالحرف بل بالخروج منه وعنه. الحرفُ عاجزٌ عن التمكين مِنْ بلوغها، غيرَ أنّ كتابة الوقفة تتمُّ بالحرف. وهذه مفارقة مركزية لا نعثرُ على ألمِهَا في قراءةِ بول نويا، لأنه خطَّ لِقراءَتِه مساراً آخر.

صحيحٌ أنّ الدارسَ اختارَ موقِعَ اللغة في مُصاحبةِ **المواقف والمخاطبات**، إلاّ أنّ استنادَهُ إلى مفهوم الرّمز في بناء مقاربته لِلّغة قادَ إلى حَجْبِ المُفارقة التي قدّم النفري كتابَته عبْرها. فمفهوم الرمز لا يُمكنه، في ما نزعم، الكشفَ عن الآفاق التي لامَسَها النفري وهو يستعيدُ الحرفَ في الكتابةِ بألم خاصّ، بعدَ أن نهضت تجربة الوقفة على إحراق الحرف، لأنّه يتحدَّدُ فيها بوصفِهِ وجْهاً من وجوه السِّوَى. لقد حاولَ بول نويا إضاءةَ ذلك بمنأى عن ألم استعادة الحرف، إذ رأى في العودة إلى اللغة تحوّلاً في هذه اللغة لا رجوعاً إلى مظهر من مظاهر السِّوَى.

وركّزَ في تأويله للوقفة على خروج هذه اللغة عن أبعادها الأولى.

اللغة التي كانت حجاباً في تجربة السَّفر إلى لقاءٍ بدون وسائط، تتحوَّلُ في تحقق الوقفة، حسب بول نويا، إلى لغةٍ رمزية، بها يتأسَّسُ الحوارُ القائمُ على تبادُل الأدوار. غيرَ أنّ الإقرارَ بهذا التحوّل، الذي استندَ إليه تأويلُ الدارس، لا يُدمِجُ تنصيصَ النفري، في مُناسباتٍ عديدةٍ، على أنّ الحرفَ حجاب. هكذا تقصُر القراءةُ الحجابَ على حرفٍ لمْ يتحوّل بعدُ إلى رمز. وبحصول هذا التحوّل، يرتفع الحجاب. والحال أنّ الرمزَ ذاته ليس إلاّ حرفاً، لأنه يظلُّ سواء أكان تحولاً من داخل اللغة، أم أخذ بُعداً أوسعَ منها في ارتباطه بأشياء الكون، لصيقاً باللغة. وهو، بالمعنيين، يُحدِّدُ الوقفة على أنها سفرٌ نحو عالمٍ رمزي، فيما مَسالكُ تأويلية أخرى تفتح إمكانَ قراءةِ الوقفة من خارج الرمز وحُدودِه، بما يُمَكّنُ مِنَ الإنصاتِ لِشسوع التجربة ومُلامسَةِ المُستحيل الذي وجَّه رهانها. من هنا يتبدّى الأفقُ، الذي قادَ إليه تأويلُ بول نويا، خاضعاً للافتراض الذي استهْدَت به القراءة. إنّه افتراضُ التحوّل، في الوقفة، بوصفهِ انتقالاً من رؤيةٍ عادية إلى أشياء الكون، تتوسَّلُ بلغةٍ عادية أيضاً، إلى رؤيةٍ رمزيةٍ تعتمِدُ لغة تنهضُ على بُعْدَيْ الظاهر والباطن. ويكادُ هذا الافتراض يلتقي، في جوهره، بما تحَكّمَ في التأويل القائم على المجاز، الذي عثرنا عليه في شرح التلمساني، وإن اختلفت المنطلقات.

ثمة افتراضٌ آخر يُقابل الافتراضَ السابق، يُمكنُ أن تغتذي منه تآويلُ أخرى بما يُتيحُ تأمينَ تجدُّد المعنى في كتاب **المواقف والمخاطبات**. وقد سبق أن ألمحنا إليه، وسنحرصُ على بلورته لاحقاً. نقصدُ افتراضَ توجُّهِ الواقف من المجاز إلى الحقيقة لا العكس. في هذا التوجُّه، لا تتحوّلُ اللغة إلى رموز أو مجازات، وإنما تشهدُ تصدُّعاً وتُصبحُ مُجرَّدَ أثرٍ على إخفاقٍ مُتجَدِّد، به يتحدَّدُ الفعلُ الكتابي في بُعْدٍ من أبعادِهِ القصيّة. تحتفظ الحقيقة، بوصفها وجْهة الواقف، بما يجعلها فوق ما ينقال، سواء أكان القولُ رمزاً أو مجازاً. سيُلزمُ هذا الافتراضُ، الذي سنصاحبُ مُمْكنه في الآتي من الكتاب، الإنصاتَ للصَّمت المُتسَرِّب إلى خطاب النفري في صورةِ بياض وتكثيفٍ وتقطُّعٍ.

ولعلَّ تركيزَ بول نويا على الرمز وحرصَهُ على عدِّهِ أسَّ التحوّل، الذي يعينه

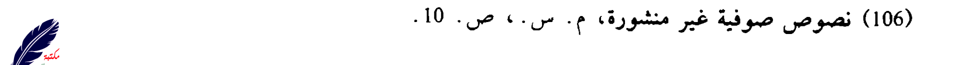
الواقفُ في علاقته بالأشياء وباللغة، هو ما جعلهُ يصمُتُ على التقطُّع في خطاب النفري، مكتفياً بإشارةٍ سريعةٍ إليه، وإنْ لامسَ، على نحو ما تبدَّى من هذه الإشارة، عُمقَ الإشكال المُرتبط بتقطُّع الخطاب. نعثر على وَعْدٍ ما لامَسَهُ بهذا الشأن في مقدّمة تحقيقه لنصوص صوفية لمْ يسبق نشرها لشفيق البلخي وابن عطاء الأدمي والنفري. يقول بول نويا: «الصوفي يخلقُ لغة ينفي كيانها في فعل خلقِها كأداة ضرورية ولكن غير مُناسبة لِما لا ينقال (. . .) هنا سِرُّ الحيرة التي تأخذنا ونحن نقرأ «مواقف» النفري ومخاطباته مع الله: لغة مُتكسِّرة وإنْ كانت رائعة، لسانٌ مُبْهَمٌ وإنْ كان مُنوَّراً، تعبيرٌ مُتقطِّع هو قفْزٌ من قمّة إلى قمّة فوق هاوية هي - بالنسبة إلينا - الفراغ الذي لا تستطيعُ عقولنا أنْ تملأه، بينما هي - بالنسبة إلى النفري - العُمق الذي يربطُ قِمَمَ التجربة ويخلق فيها التواصُل[106]». وعْدُ الإمكان القرائي المُضْمَر في هذا القول، ظلَّ محجوباً بمفهوم الرمز المُوجِّه لتأويل بول نويا. فمُلامسة الدارس للتقطّع في خطاب النفري لم تحفر مسالكَ قرائية، مِمّا أجّل استشرافَ الآفاق المعرفية التي تقودُ إليها. هكذا بَدَتِ الإشارةُ السريعة إلى التقطّع غيرَ مُنسجمةٍ مع الوضعية التي يشغلها التقطّع في شكل الكتابة عند النفري، فلم تتوغّل في شِعابِ المعنى الكامن في التقطع. ذلك ما سنرومُ إنجازَهُ، في الفصل الثالث، دونَ أنْ نكفَّ، في مُختلف أطوار الدراسة، عن مُحاورة قراءة بول نويا لأهميتها وعُمقها، تقديراً لِسُلطتها المعرفية.

6. أدونيس: النفري بين الشعر والفكر

يُمْكنُ عَدُّ قراءةِ أدونيس للنفري ثاني دراسة تأسيسية، في الزمن الحديث، بعد قراءة بول نويا. وهي بذلك تُجَسِّدُ محطّة رئيسة في تاريخ تلقي كتاب **المواقف والمخاطبات**. فإلى جانب نُهوضها بمهمّة التعريف بهذا الصوفي المنسي، خطّت وجهة تأويلية جديدة، ركزت على البُعدِ الشعري في تجربة النفري، وراهنت على إدماج كتابهِ في قضايا الشعرية العربية.

---

(106) **نصوص صوفية غير منشورة**، م. س.، ص. 10.



لأدونيس دورٌ رئيسٌ في التعريف بالنفري في الثقافة العربية الحديثة. فقد انشغلَ بهذا الصوفي انطلاقاً مِمّا يُعَضِّدُ الوعْدَ المعرفي الذي اكتشفته الدِّراسات الاستشراقية في كتابِ **المواقف والمخاطبات**. كما سَعى إلى فتْح جسور بين هذا الكتاب والتجربة الشعرية الحديثة. ومن ثم فإنّ إغفالَ هذا الدور حَجْبٌ لِبُعدِهِ التأسيسي وإجحافٌ مُخِلّ، يمنعُ الثقافة العربية الحديثة من تأسيس ذاكرتِها وكتابةِ تاريخها في آن.

عثرَ أدونيس على كتاب **المواقف والمخاطبات** بمكتبة الجامعة الأمريكية في منتصف الستينيات، أي بعد مرور ثلاثة عقود على تحقيق آرتر آربري للكتاب ونشره. وقد اهتدى إليه بالمُصادفة عام 1965، لمّا كان مُنشغلاً بإعدادِ منتخباتٍ من ديوان الشعر العربي. ولفتَ نظرَهُ أنّ الكتاب «لم يخرجْ من المكتبة إلاّ مرّة واحدة، وذلك في سنة 1954، أي بعد مرور عشرين سنة على طباعته وربّما على وُجودِهِ في المكتبة كذلك[107]». ما أثار انتباهَ أدونيس بشأن وضعيةِ المُؤلَّف في المكتبة، لا ينحصِرُ في هذه الملاحظة العابرة، بل يتجاوزُها لِيشمل، كما سبق أن ألمحنا، تاريخَ تلقي هذا الكتاب على نحو عامّ.

اِرتكزَ تأويلُ أدونيس لكتاب **المواقف والمخاطبات**، منذ اهتدائه إليه، على موقِعَيْن؛ الموقع الشعري والموقع النظري، انسجاماً مع اهتمام أدونيس الذي زاوجَ بين الكتابة الشعرية والتأمّل النظري. ذلك أنّ أدونيس عمدَ إلى تأويل خطاب النفري من داخل المُمارسة الشعرية، وهو ما نقصِدُه بالموقع الشعري، كما انشغلَ بهذا التأويل في مقالاتِه وكتبه النثرية. وهذا ما نعنيه بالموقع النظري.

1.6. الموقع الشعري

يُعَدُّ هذا الموقع، كما هو بيِّنٌ من المنجَز النصي لأدونيس، سابقاً على الموقع النظري. لا يعنينا هذا السبقُ إلاّ من حيث التأريخ لتجربة أدونيس، لأنّ التداخلَ

(107) أدونيس، «تأسيس كتابة جديدة III»، مجلة **مواقف**، عدد مزدوج 17 و18، أيلول - كانون الأول، 1971، ص. 6.

بين الموقعين، في مساره الكتابي، بلا حُدود. تداخلٌ متحصِّلٌ عن العلاقة التي تحْكمُ المُمارسة النصية بالمُمارسة النظرية عنده(108). اهتداءُ أدونيس إلى النفري جعَلَ كتابَ **المواقف والمخاطبات** نصّاً غائباً في المُمارسة النصية للشاعر. فقد اعتمدَ أدونيس على نصوص هذا الكتاب في البناء النصي والدلالي لشعره، وفي الانتقال من القصيدة إلى الكتابة، قبل أنْ يُدمِجَ الكتابَ في تأمُّل قضايا الشكل الشعري، التي سَرَى أثرُها في تسويغه لِدواعي انفصاله عن مجلة **شعر** وتأسيسِه لمجلة **مواقف** التي استعارَ اسمَها من كتاب النفري.

تجَسَّدَ الحضورُ الأوّل لِنصوص النفري في شعر أدونيس انطلاقاً من التصديرات التي اعتلتْ قصائدَ ديوان **كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل**. وقد حرَصَ الشاعر على توجيهِ هذه التصديرات للإسهام في البناء النصّي، على نحو تبدَّى منه بُعدُها الوظيفي(109). لمْ يكن التصدير الذي أرَّخَ لبدايةِ التداخل النصّي مع النفري، إلاّ الملمحَ الأدنى في العلاقة التي فتحها شعر أدونيس مع كتاب **المواقف والمخاطبات**. الملمحُ الأعلى كانَ أخفى، إذ عوّلَ فيه أدونيس على امتصاص شذور من كتاب النفري وتحويلها وإبدال سياقها الأوّل، مؤمِّناً بها تماسُك العناصر النصية التي استندَ إليها في عبوره إلى أفق الكتابة بشسوعه وخصوبةِ أسئلته. كما حرَصَ على إشراكِ النفري في توسيع مفهوم الشعر وصوْن تمنُّعِهِ على التحديد. تمنُّعٌ تقوّى بعْدَ كشْفِ الدراسات النظرية الحديثة عن هشاشةِ الفصل بين الأجناس الأدبية. وقد تجلت إرهاصاتُ العبور من القصيدة إلى الكتابة، في الممارسة النصية لأدونيس، منذ ديوان **كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل**، لتستوي معالمُها، على نحو بيِّن، في قصيدة **هذا هو اسمي**، عام 1969.

لمْ يكن التداخل النصي الذي عوَّلَ فيه أدونيس على نصوص النفري مفصولاً عن استراتيجيته الكتابية، بل شكّلَ أحدَ أسُسِها، منه اغتذت وتقوَّت، انسجاماً مع

(108) خالد بلقاسم، **أدونيس والخطاب الصوفي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 2000. انظر القسم الأول والثاني من الكتاب.

(109) انظر تحليلاً لبعض وظائف هذه التصديرات في **المرجع السابق**، ص. 133 ومابعدها.



الوعي بأنّ الشعرَ أوسعُ من القصيدة. من هنا اندرجَ الرهانُ الكتابي على **المواقف والمخاطبات** في شقِّ المسالكِ نحو مجهول الكتابة، من جهة، وعلى تجديدِ النظر إلى التحقق الشعري في مُنجَز الثقافة العربية القديمة، من جهة ثانية. فكانت المُمارسة النصية لأدونيس تُرسي، بالآفاق التي فتحتها، شسوعَ الشعر ولا نهائية شكلِهِ، وتُرَسِّخُ، في الآن ذاته، اتساعَ مفهومِه، انطلاقاً من توسيع شجَرَةِ نَسَبِهِ لتشملَ شعراءَ من خارج الوزن، وتكتشفَ فروعاً منسية فيها. هكذا تهيَّأ لهذه الشجرة أن تستوعِبَ مَنْ لمْ يكن المفهوم الشعري السائد يتّسِعُ للإقرار بشعريتهم، وسمحت بإيواء شعراء قادمين من النثر، فكان النفري واحِداً منهم. وهذا أحدُ وجوه التفاعل القائم بين شعر أدونيس وتأمُّلاته النظرية المُحصَّنة بمرجعيتها.

لمْ تحتفظ مُمارسة أدونيس النصية لكتابِ **المواقف والمخاطبات** بحمولتِهِ الدلالية، إذ أعادَ الشاعرُ كتابة هذه الحمولة بقلبها وتغيير وجهتها، سعياً منه إلى فصْل خطاب النفري عن أبعادِهِ الدينية، لِيتسنّى الإنصات له من داخل أسئلةِ الشعر والكتابة. هكذا اتخذ شعرُ أدونيس منحييْن في تحيين النفري. تحيينٌ يستندُ إلى تصور نظري، ويُنتجُ، في الآن ذاته، تأويلاً من داخل الممارسة النصية نفسها.

راهنَ المنحى الأوّل على الشكل الكتابي الذي أرساه النفري وهو يتوغَّلُ في مجهول الشعر من غير الموقع المألوف. سريانُ هذا الرهان في مُنجَز أدونيس يتمنَّعُ حَصْرُهُ في عُنصر نصّي مُحدَّد، لأنه تحوَّل، بعد تفاعُله في المسار الكتابي مع مصادر الشاعر الأخرى، إلى رؤيةٍ تُغذي التجديد وتنفرُ من الإقامة في شكل قارّ. وسيكون سؤال الشكل الكتابي، في **المواقف والمخاطبات**، من أولى القضايا التي أخضعها أدونيس للتأمل على نحو ما سنوضِّحُه في الإنصات، لاحقاً، للموقع النظري.

أمّا المنحى الثاني، في التحيين الذي نهضت به الممارسة النصية، فانبنى على مُحاورةِ المقدَّس وقَلْبِ مُناجياتِ **المواقف والمخاطبات** من سياقها الديني إلى سياق اللذة والجسد[110]. ومن ثم لمْ تكن آلياتُ مُحاورةِ أدونيس للنفري تفصلُ

---

(110) **المرجع السابق**، ص. 160.



التحيين عن القلب والتحويل وإبدال الوجهة. لن نرصُدَ التفاصيل، لأنّ هذه المُحاورة، في المُنجَز النصي لأدونيس، حظيت باهتمامٍ تأرْجَحَ بين النقد والسجال. ويبقى الموقعُ النظري منطوياً، عبر موازاتِه للموقع الشعري طوراً وتداخله معه طوراً آخر، مُغرياً بالمُصاحبةِ للكشف عن موجِّهات التأويل فيه.

2.6. الموقع النظري

يندرجُ انشغالُ أدونيس بالنفري ضمن اِنشغال عامٍّ بالخطاب الصوفي، أي إنّ انفتاحهُ على النفري يرتبط بتنبُّهِهِ إلى إمكاناتِ التصوف في التأسيس لِما يُسَمّيه بمنحى التحول في الثقافة العربية القديمة.

لنْ يُخضِعَ أدونيس كتابَ **المواقف والمخاطبات** للتأمّل إلاّ ابتداءً من الجُزء الثالث لِمقاله الموسوم **تأسيس كتابة جديدة**، المنشور مُوزّعاً في العددَيْن الخامس عشر والسادس عشر والعدد المزدوج؛ السابع عشر والثامن عشر، من مجلة **مواقف**، بعد أن سبقَ له إنجاز تأويل للتصوف في أطروحته **الثابت والمتحوّل**.

لمْ يعتمد أدونيس على النفري في مُقاربته لِوضعية التصوف ضمن ثنائية الاتباع والإبداع التي بها قرأ قديمَ الثقافة العربية وحديثها، وإنْ أشارَ، في هوامش هذه الأطروحة، إلى كتابِ **المواقف والمخاطبات** وإلى كتاب **تفسير القرآن واللغة الصوفية** لبول نويا. فالفصلُ المُعنوَنُ «**الحقيقة والشريعة، الباطن والظاهر**»، في الجزء الثاني من الطبعة الأولى لكتاب **الثابت والمتحوّل**، هو كلُّ ما تناوَلهُ أدونيس عن التصوف في أطروحته. وقد اعتمد في بناءِ هذا الفصل على تجربةِ أبي يزيد البسطامي. ومن ثم فإنّ إدراجَ الكتابيْن السابقين في هوامش الدراسة لمْ يتجسَّد في المتن، إذ لا نعثرُ على أثرِهما في بناء الفصل الخاصّ بالتصوف.

أفصَحَ أدونيس عن اسم النفري منذ الجزء الثاني من مقاله **تأسيس كتابة جديدة**[111]، المنشور مُوزَّعاً في ثلاثة أعداد من مجلة **مواقف**، قبل أن يخصَّ هذا الصوفي بتأمّل نظري في الجزء الثالث من المقال. وهو التأمّل الذي واصَلهُ في

---

(111) أدونيس، تأسيس كتابة جديدة II، مجلة **مواقف**، عدد 16، تموز - آب، 1971، ص. 21.

دراستين لاحقتيْن، هما: **الشعرية العربية**، 1985، **والصوفية والسوريالية**، 1992. ركزَ مقالُ مجلة **مواقف** على وضعية اللغة في خطاب النفري وعلى الشكل الكتابي الذي توسَّلَ به. أما الدراستان اللاحقتان فانصبَّتا على البعد الفكري لكتابة هذا الصوفي.

قبل مساءلة بعض مُوجِّهات التأويل الذي أرساهُ أدونيس لكتابة النفري، يتعيَّنُ، منهجياً، مصاحبة المنطلقات التي إليها استندَ المؤوِّل وما قادت إليه مِنْ نتائج.

قرأ أدونيس كتاب **المواقف والمخاطبات**، لمّا عثرَ عليه، بوصفه كتاباً شعرياً. هذا أوَّلُ ما ينبغي التنبه إليه، إذ به ارتسمتْ معالمُ الدَّرب الذي شقّهُ التأويل. يقولُ أدونيس عن صلته الأولى بالكتاب: «لا أعرفُ كيفَ أصِفُ دهشتي، حين قرأته. أعرفُ أنني شعرتُ، وأنا أقرؤهُ، أنّ لِما أقرؤه فِعْلَ القتل: قتل مُعظم الشعر الذي سبقه ومُعظم الشعر الذي أتى بَعْده، هكذا أدْركتُ أنني أمام شاعر عظيم[112]». أوّلُ تفاعلٍ إيجابي تحقّقَ في هذا التلقي هو هذه الدهشة ذاتُها، لأنها تقومُ على قابليةٍ ذاتيةٍ ومعرفيةٍ في آن. بدونهما لا يستقيمُ التثمين الذي تُضمِرُهُ الدهشة. ولولاهُما لكانَ الرفضُ بديلاً عنها. الدّهشة مُؤشِّرٌ على تمجيد المُتلقي للغموض، وانتسابه إلى المجهول، ووعيه بلا نهائية أسرار الوجود والكتابة. بهذه المُوجِّهات الصامتة في التلقّي الأوّل، انفصلت قراءة أدونيس عن تلقٍّ ينفرُ من المجهول، ويُعاديه، ويستخِفُّ بخطابه، لينتهي إلى اختزال العلاقة معه في الرفض.

إلى جانب هذه الدهشة، ينطوي التصريحُ السابق لأدونيس، كما سبق أن ألمحنا، على وجهة التأويل الذي سيبنيه لِكتاب **المواقف والمخاطبات**. فقد اتّخذ التأويلُ مساراً شعريّاً، تمثلَ، من ناحية، في عدِّ النفري شاعراً، انطلاقاً مِنْ وَصْلِه بسُلالته الشعرية، وفتْحِ وشائجَ بينه وبينَ هذه السُّلالة اعتماداً على تصور جديدٍ للشعر، وفي عَدِّه، من ناحية أخرى، شاعراً حداثياً ينتسِبُ بطريقةٍ كتابته إلى

(112) أدونيس، تأسيس كتابة جديدة III، **مواقف**، عدد 17 و18، م.س.، ص. 7.



المُستقبل. ومن اللافت أنّ أدونيس استعمَلَ كلمة القتل في رَسْم علاقة النفري بمُعظمِ من تقدّمه ومَنْ جاء بعْده، ليتسنّى للمُؤوِّل أن يُقِرَّ أنّ خطابَ النفري تأسيسٌ لكتابةٍ جديدة. إقرارٌ نسمعُ في ثناياه صدى رؤية أدونيس لانفصاله الشخصي عن مشروعه الأول في تحديث القصيدة. هكذا يتداخلُ التأويلُ بمسعى أدونيس، زمنئذٍ، إلى الانتقال إلى بناءٍ كتابي جديد، إذ ينبغي ألاّ ننسى علاقة التأويل برهانات المُمارسة النصية في مُنجَز المُؤوِّل.

حرَصَ أدونيس، بعد الإفصاح عن دهشته، على تفصيل القول في المُوجِّهات التي حذت به إلى اعتبار النفري مُؤسِّساً لكتابة جديدة تتجاوزُ مُمْكنَ القصيدة. يُمكن حصرُ أهمّ هذه المُوجِّهات، التي بها انتقلت الدهشة إلى أُسُس نظرية، في ما يلي:

أ- الشكل المُعتمَدُ في التعبير. لا يخضعُ شكلُ كتابةِ النفري لِما هو سائد في عصره أو قبله وحسب، بل إنّ هذا الشكلَ مُتمنِّعٌ أيضاً على التحديد. لا شكلَ للشكل عنده كما يُعبِّرُ أدونيس. شكلٌ بلا نهاية، يُشعِرُ قائله دوماً بأنه «سيبدأ في لحظة مّا». شكلٌ لا يُكرِّرُ المُكتَسَبَ والسائدَ والمعروف، وإنما يتحرَّرُ من كلِّ ذلك، ويقومُ على الخلق والابتكار، لأنه «يختارُ المجيء من المستقبل». هكذا يخلصُ أدونيس إلى أنّ الشكلَ عند النفري ليس «صيغة كتابة، وإنما هو صيغة وجود». ذلك أنّ تجربة النفري أكبرُ من الشكل. لا شكلَ يقوَى على احتوائها. إنها مُتمنّعة على كلِّ شكل. فهذه التجربة من طوْرٍ يتجاوزُ طورَ الكلام، فكيف لا يتجاوزُ طورَ الشكل. وهي من ثم تُعلمنا «أنّ عِلمَ الجمال ليس عِلمَ جمال الشكل، وإنما هو عِلم جمال اللاشكل(113)».

ب- قلبُ النفري لِعلاقة اللغة بما تُعبِّرُ عنه. لمْ يعُد المعبَّرُ عنه، في هذه اللغة، سابقاً عليها وإنما مُتولِّداً منها، «كأنّ اللغة هنا ليست المخلوقة بل الخالقة(114)». وليسَ المُعبَّر عنه في اللغة مُنغلِقاً بل مفتوحاً إلى ما لا نهاية. به

---

(113) انظر تفاصيل ذلك في **المرجع السابق**، ص. 7 و8.

(114) **المرجع السابق**، ص. 8. لا يُصرِّحُ أدونيس بمصدر هذا المنطلق النظري. ذلك أنّ بول نويا



تنتمي كتابة النفري إلى المجهول. فهي لا تُقدِّمُ معلوماً أو جاهزاً، وإنما تتوجَّهُ إلى التقاطِ عالمٍ غائب. إنها كتابة مُخاطرة لا يحكمها مُخطَّط مُسبق، بل أساسها دفعاتٌ «مُتلاحقة مُفاجئة».

ج- بلوغ اللغة أقصاها في كتابة النفري، من غير أنْ ينكشِفَ ما ترومُ كشفه، لأنّ ما ترومُ كشفه يظلُّ غيباً. من هنا فهي «رسمٌ لِحالةٍ تتجاوزه وتتجاوزُ ما كتبه في آن».

د- لا تقومُ كتابة النفري على ذاكرةٍ جماعية، لأنها لا تستنِدُ إلى نموذج سابق. إنها تبني، في ضوء ذلك، قيَماً كتابية جديدة تُغيِّرُ المقاييس السائدة قبلها[115].

هي ذي أهمّ المُرتكزاتِ النظرية التي سوَّغ بها أدونيس دهشته بكتاب **المواقف والمخاطبات**، بعد أن أخضعَهُ للتأمُّل. في الدراستين اللاحقتين على مقال مجلة **مواقف**، احتفظ التأويل لهذهِ المرتكزاتِ بسَرَيانِها وامتِداداتها، كما تعزَّزت بتنصيص أدونيس على البُعد الفكري في الكتاب، بل إنّ هذا البُعد غدا الموقعَ الرئيس في التأويل[116]. وهو بذلك يتطلّبُ تحديداً، ولو أوليّاً، قبل مُساءلة ما يُغري بالمساءلة في تأويل أدونيس.

في المحاضرة الثالثة من كتاب **الشعرية العربية**، المعنونة بـ«**الشعرية والفكر**»، يخُصُّ أدونيس بالتأمّل ثلاثة أعلام، هم: أبو نواس، والنفري، وأبو العلاء المعري، بما يُؤكّدُ أنه يفترضُ وشيجة بينهم، يُفصِحُ عنها عنوانُ المحاضرة على نحو أوّلي. فالفكرُ مُنطلقُ هذه الوشيجة، لأنّ أدونيس يُقاربُ هؤلاء الأعلام بوصفهم «نماذج للوحدة بين الشعرية والفكر في الكتابة الإبداعية العربية[117]».

= هو من استنتجَ تحوُّل لغة النفري في التجربة إلى لغة خالقة. انظر ص. 389 من كتابه **Exégèse coranique et langage mystique**

(115) أدونيس، «تأسيس كتابة جديدة III»، مجلة **مواقف**، عدد 17 و18، م.، ص. 8- 9- 10.

(116) في كتاب **الشعرية العربية**، عنون أدونيس المحاضرة، التي تناول فيها النفري، بـ«**الشعرية والفكر**»، كما عنون المقال الذي قارب تجربة النفري، في كتاب **الصوفية والسوريالية**، بـ«**كتابة النفري أو شعرية الفكر**».

(117) أدونيس، **الشعرية العربية**، دار الآداب، بيروت، ط 2، 1989، ص. 61.



انطلقت المحاضرة من إبراز الفصل القائم بين الشعرية والفكر في النقد الشعري العربي، والنظام المعرفي المبني على العلوم العربية الإسلامية، والنظام المعرفي الفلسفي. وهو الفصلُ الذي اختزَلَ الشعرَ في الإحساس، مُستبعِداً إمكان إنتاجِهِ للمعرفة. وقد أبرز أدونيس هذا المُنطلق، في بداية المحاضرة، بُغية دحضه استناداً إلى وضعية الفكر في نصوص الأعلام الثلاثة- موضوع مُقاربته. وما دام أدونيس لا يُحدِّد المقصودَ بالفكر، الذي يتخذه موقعاً للقراءة، فإنّ هذا التحديد يغدو مهمّة التأويل، بما يتطلبه من إنصاتٍ لِمفاصل المحاضرة الثالثة بكاملها[118].

يُقابلُ مفهومُ الفكر، في هذه المحاضرة، اللحنَ والنشيد والطرب والانفعال والشفاهية، في حين يتماهَى، فيها، مع المعرفة والثقافة[119]. وقد ركّزَ أدونيس في مقاربته للأعلام الثلاثة على اشتراكهم، كلٌّ من موقعه، في مُعارضة ثقافة العصر وفي استنبات ثقافةٍ مُخالفة، على نحو يجعلُ المقصودَ من مفهوم الفكر، في المحاضرة، هو الثقافة والمعرفة والقيَم التي تنطوي عليها كتابة هؤلاء الأعلام. فالفكر، استناداً إلى ذلك، معرفة تُنتِجها الكتابة الشعرية والصوفية ولكن بحدس وبصيرةٍ وليس بالعقل والمنطق. لهذا الاستنتاج حُدودُه، لأنه يدعو إلى اختبار صلاحية مصطلح الفكر في توصيف المفهوم الذي يرومُ هذا المُصطلحُ وَسْمَهُ. ذلك ما سنسعى إلى توضيحه انطلاقاً من مُساءلة المصطلح والمفهوم في آن.

إذا كانَ التجاوُر الذي أنجزهُ أدونيس بين الأعلام- موضوع المحاضرة- قد وجَّه استنتاجاته إلى تعميم يحجبُ الفروق بينهم، وخصوصاً بعد أن رامَ الحديثَ عن كتاباتهم بوصفها نصّاً واحداً[120]، فإنّ ما يشغلنا ليس هذا التجاور، على أهميته في إثارة الأسئلة، وإنما تجاوُرٌ آخر انطوى عليه الخطابُ الواصف

(118) يُحرِّضُ مفهوم الفكر على تأمّله في مختلف السياقات التي اقترن بها في كتاب **الشعرية العربية**، بل في كلِّ كتب أدونيس، بما يُوسِّعُ أفقَ المساءلة. غير أنّ حَصْرَ اهتمامِنا به في المحاضرة الثالثة، يُوجِّهه مسعى مُلامسة ما يصِلهُ بالنفري في منظور أدونيس، انسجاماً مع الإطار المرسوم للدراسة.

(119) أدونيس، **الشعرية العربية**، م. س.، ص. 56- 59- 61.

(120) **المرجع السابق**، ص. 69 وما بعدها.



لأدونيس. فقد جاوَرَ هذا الخطابُ بين مفهوماتٍ مُتباعدة لِتبايُن الخلفية المعرفية التي تحكمها. ذلك أنّ أدونيس وَسَمَ كتابَ **المواقف والمخاطبات** بأنه نصٌّ فكري- تخييلي، وأنه كشفٌ وتجربة، وأنّ التجربة فيه تقومُ على الحدس والبصيرة وعين القلب، وتستنِدُ في البناء اللغوي إلى المجاز[121]. ومن ثم فإنّ التجاور بين مفهوم الفكر والمعرفة والتخييل والكشف والتجربة والمجاز يطرحُ أسئلة مُتشعِّبة. يقتضي البناءُ النظري لها الإنصات لِما عوَّلَ عليه خطابُ النفري، من جهة، ولِما عوَّلَ عليه غيرُه من الصوفية، من جهةٍ أخرى، لئلاّ يتِمّ بناء المفهومات بمعزل عن المتن الذي اشتغلت فيه، ولئلاّ يَحْجُبَ التعميمُ، أيضاً، التفاصيلَ التي تمتلِكُ قدرةً على الإضاءة.

لمْ يُضِف مقال «**كتابة النفري أو شعرية الفكر**»، المُدمَج في كتاب **الصوفية والسوريالية**، عناصرَ جديدة للتأويل الذي أرساهُ مقالُ مجلة **مواقف** وواصلتهُ المحاضرة الثالثة في كتاب **الشعرية العربية**. ما وردَ في كتاب **الصوفية والسوريالية** يحكمه تكرارُ ما تقدَّم، بل إنَّ اِستعادةَ أدونيس فيه لِفقرات بعينها من دراساته السابقة كانَ واضحاً. فمن هذه الفقرات المُكرَّرة ما اكتفى فيه أدونيس بتعديل بعض الكلمات وحسب[122]. كما أنّ الجزء الخاصّ بالنفري في هذا الكتاب طغى عليه، هو أيضاً، التعميم، إذ مالَ فيه أدونيس إلى الحديث عن التجربة الصوفية على نحو عامّ، مِمّا يُكرِّسُ طمْسَ الفروق بين تجارب الصوفية ويحجب ما يُميِّزُ النفري فيها. صحيح أنّ التجارب الصوفية تتقاطع، غير أن تقاطعها لا يمحو الفروق بينها، بل إن هذه الفروق هي التي تتكفّلُ بإضاءةٍ ما يُسعف في الاقتراب من التفاصيل الدّالة. وبدون هذه الفروق، أيضاً، يفقِدُ مصطلح التجربة المُعتمَدُ في قراءة التصوف كفايتَه المنهجية.

---

(121) **المرجع السابق**، ص. 65- 70- 71- 72- 82.

(122) انظر نموذجاً لذلك بمقارنة ما وردَ في كتاب **الشعرية العربية**، ص. 66 و67، وما تضمنه كتاب **الصوفية والسوريالية**، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1992، ص. 191 و192.

3.6. مساءلة الموقع النظري

يطرحُ الجهازُ المفهومي الذي استندَ إليه تأويلُ أدونيس لِخطاب النفري، قضايا نظرية تُغري بالمُساءلة، بُغية الكشف عن حدُود هذا التأويل، بما يفتحُ مسالكَ أخرى لإنجاز تآويل مُغايرة. لن نركّزَ في المساءلة، سيْراً على ما نهَجناه مع القراءات السابقة، إلاّ على مفهومَيْ الفكر والمجاز، مع إشارةٍ مقتضبةٍ إلى مفهوماتٍ أخرى. مُسوِّغ هذا التركيز بيِّنٌ من الأهمية التي أولاها التأويل للفكر، ومن استناده إلى المجاز في تمجيد لغة النفري، على نحو ما تبدّى من مقال مجلة **مواقف**.

لعلّ مُنطلق المُساءلة التي يُحرِّضُ عليها تأويلُ أدونيس للنفري هو توسُّل هذا التأويل بمصطلح الفكر دون تحديده، أو الشكِّ في مدى صلاحيته لإضاءة خطاب النفري. ذلك أنّ لجوء أدونيس، في مُنتصف دراسته، إلى تحديد مفهومه للفكر بالاقتصار على جذر كلمة «فكر»، لمْ يكن كافياً للاستدلال بما يُلغي التعارضَ بين الفكر والشعر في التصور والمُنجَز الصوفيين. ثم إنّ الحقلَ الدلالي لكلمة «فكر» لا يُمكنُ أن يكونَ بديلاً عن الحمولة المفهومية التي تكوّنت للكلمة بعدَ انتقالها إلى وضعية المصطلح. كما أنّ أدونيس يصمت على مفهوم النفري للفكر، إذ لا يعرضُ لرأي هذا الصوفي في الفكر ولا لِرأي غيره من الصوفية. وهو ما فتحَ، في التأويل، فجوةً جعلت مصطلح الفكر قلقاً في الخطاب الواصف. فقد ترتّبَ عن هذا الصمت نسيانُ أدونيس لتمييز الصوفية بين الفكر والمعرفة، لأنّ خطابَهُ الواصف ماهَى بينهما، مُشطِّباً بذلك على تعارض مركزي، كانَ الصوفية أرْسَوْه بين المفهومَيْن اعتماداً على ما تحصّل لهم من تجاربهم بوصفها سَنَدَ مفهوماتهم.

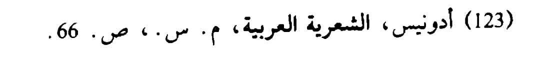
قراءةُ الشعر بناءً على مفهوم الفكر إنجازٌ نظري باهر، لا يكفّ أدونيس عن ترسيخه، مُفكّكاً به الفصلَ الذي كرَّسَتْهُ الثقافة العربية القديمة والحديثة بينَ الشعر والفكر. غير أنّ مُحفِّزَ الاعتراض على قراءته هو صمته على وضعية مُصطلح الفكر في الخطاب الصوفي، مِمّا يُغري بالمحاورة. محاورة تقوم على إدماج رؤيةِ الصوفية للفكر في كلِّ مسعى إلى قراءَةِ خطابهم وتجربتهم اعتمادا على مصطلح الفكر، دون أن نغفِلَ، طبعاً، القيمة النظرية والتأويلية لتنصيص مُقاربة أدونيس على العلاقة العضوية بين الشعر والفكر.



استناداً إلى ما تقدّم، يتعيَّنُ التمييز في البدء، رفعاً لِكلِّ لَبْس، بين مفهوم الصوفية للفكر الذي يُضيءُ تعارُضَهُ مع المعرفة عندهم، ومفهوم بعض الفلاسفة الحديثين له، ولا سيما الذين بلغوا حدَّ التقريب بينه وبين الشعر في سياقاتٍ عديدة كما هي الحال عند مارتن هيدغر. واللافت أنّ هيدغر أنصتَ لعلاقة الشعر بالفكر بناءً على أُسُس متينة، من غير أن ينسى تصور المتن الشعري لمفهوم الفكر. تبدّى ذلك، على نحو ما سنوضِّح، من حرصه على إدماج هذا التصور بإشراك ما يُصرِّحُ به المتن. استهداءً بهذا الإجراء القرائي، يتكشّفُ الاستسهال الذي يترتّبُ عن اعتماد مصطلح الفكر في مقاربة الخطاب الصوفي بنسيانٍ تامّ لتصور الصوفية عن المفهوم. فهذا الإجراء يُحصِّنُ الحذر القرائي، وهو الكفيل، أيضاً، بتسويغ تشغيل المفهوم في مقاربة الخطاب الصوفي، ولكن بعد تحصينه والانخراط به لا في إسكاتِ أصوات المتن، وإنما في الكشف عن التعارضات التي تواجهُ المسار القرائي. بدون ذلك يظلّ التوسُّلُ بالمفهوم للاقتراب من الخطاب الصوفي مُهدَّداً بالشقوق. ولعلّ أوَّلَ هذه الشقوق الانقيادُ إلى جعْل الفكر مُرادِفاً للمعرفة عند الصوفية. أمّا ثاني هذه الشقوق، فهو خلقُ تجاور، في تأويل خطابهم، بين الفكر والخيال. ذلك ما سنكشِفُ عن قابليته للتفكيك، استرشاداً بما تُفصِحُ عنه بعض نصوص النفري وبعض نصوص ابن عربي أيضاً.

لمّا عدّ أدونيس، في سياق تأمُّلِه لكتاب النفري، الشعرَ فكراً خالصاً والفكر شعراً خالصاً[123]، لم يستقم له هذا الاستنتاج إلاّ بإسكات صوتِ النفري نفسِه. صحيح أن كلَّ تأويل، مهما بلغ عمقُه وتوغله في المتن المقروء، مُضطرٌّ إلى إبراز أصواتٍ وإسكات أخرى، لكنَّ الرهانَ على مفهومٍ بعينِهِ، في هذا المتن، يقتضي إنصاتاً متأنياً لحضوره وامتداداته، قبل الانفصال عنه من داخل التأويل. ولعلّ هذا الدرب القرائي هو ما تقودنا إليه إلماعات هيدغر في حرصه على اعتماد الشعر لبناء مفهوم الفكر، ترسيخاً للعلاقة بينهما.

في مقال «**ما الفكر؟**»، يرى هيدغر أنّ الفلاسفة هم المُفكرون، لأنّ تاريخَ



(123) أدونيس، **الشعرية العربية**، م. س.، ص. 66.



الفكر، في نظره، تحققَ في الفلسفة[124]. غير أنه يُقِرُّ بما يربط، على نحو عميق بين الفكر والشعر، دون أنْ يُلغي الاختلافَ بينهما. إقرارٌ مُتشعِّبٌ بتشعُّب القضايا التي يُعالجها وتمتدُّ في أعماله الأخرى. وهي تحتاجُ إلى دراساتٍ مُتخصِّصة بما يُضيءُ حِرصَ هيدغر على فتح الفكر على ممارساتٍ لا تنحصر في الفلسفة، لئلاّ يظلّ الفكرُ حكراً على الفلاسفة.

ما يعنينا، في هذه الإشارة المحدودة إلى هيدغر، هو إدماجُه لشعر هلدرلين في بناء مفهوم الفكر، وإصراره على إشراك صوت الشاعر وما صرّح به في تحديد الفكر. في سياق هذا البناء، يذهبُ إلى أنّ الإنسانَ لم يُفكِّر، والسببُ الوحيدُ، في ذلك، هو أنه لمْ يلتفِت بما يكفي نحو ما يتعيَّنُ التفكير فيه. ذلك أنّ ما يتعيَّنُ التفكير فيه يختفي دون أنْ يغيب. والإنسانُ، بما هو مُظهر montreur للخفي، يُصبحُ دليلاً signe. لكن هذا الدليل، وهو يتوجَّهُ إلى شيءٍ يختفي، يُشيرُ إلى هذا الشيء دونَ أن يقوى على تفسيره، على نحو يجعلُ الدليلَ فارغاً من المعنى. مسارُ هذا التأمّل، الذي يبني به هيدغر مفهومَ الفكر، يُعضِّدُه بقول هلدرلين: «دليلٌ فارغ من المعنى نحن[125]»، على نحو يُدمِجُ هلدرلين في بناء المفهوم. بهذا الإدماج، ينتهي هيدغر إلى الإقرار «أنّ قولَ الشاعر لا يتطابقُ أبداً مع ما يقوله المُفكر، ولكنهما يُمكنُ أن يقولا الشيءَ ذاته بطرُقٍ مُختلفة. وهو ما لا يستقيمُ، مع ذلك، إلاّ إذا أصبحت الهُوّة بين الشعر والفكر واسعة وواضحة. وهذا ما يحدثُ كلَّما كان الشعرُ سامياً والفكرُ عميقاً[126]». يَستدِلُّ هيدغر، وهذا أسُّ ما يعنينا، على الهُوّة بين الشعر والفكر انطلاقاً ممّا يُصرِّحُ به هلدرلين في شعره. ويُواصل إدماجَ الشاعر في بناءِ المفهوم، مُنصِتاً لفعل «فكّرَ» كما وردَ في بيتٍ من قصائد الشاعر[127]. ذلك ما لا نعثرُ عليه في المسار القرائي الذي سَلكهُ أدونيس

---

(124) Martin Heidegger, **Essais et conférences**, traduit par André Preau, Gallimard, 1958, p. 154.

(125) **المرجع السابق**، ص. 158– 160.

(126) **المرجع السابق**، ص. 163.

(127) **المرجع السابق**، ص. 164.



في بناء علاقة الشعرية بالفكر في **المواقف والمخاطبات**، علماً أنّ النفري عرضَ، كغيره من الصوفية، لِمفهوم الفكر.

يندرجُ الفكر عند النفري في السِّوَى الذي تتعدَّدُ مظاهرُه ووجوهُه. ما يجعلُ الفكر، في تجربته، سِوَى، احتكامُه إلى الحرف بحمولته وقبلياته وحُجُبه. هو ذا المُضمَرُ والصَّريح في مُعظم صفحات كتاب **المواقف والمخاطبات**. ومن ثم فإنّ الفكر، عند النفري، لا يقودُ إلى الوقفة، التي تقتضي، مِمّا تقتضيه، الفراغ لا من الفكر وحسب، وإنما أيضاً من الكون وأحكامِه[128]. ذلك ما سيسعى الفصلُ الثاني إلى إضاءته، اعتماداً على رصدٍ مُفصَّل لمفهوم السِّوَى. لذلك نكتفي، في سياق مساءلة القراءة التي أرساها أدونيس، بما لهُ صِلة بالفكر.

لَمْ يكُف النفري في مواقفه ومخاطباته عن كشفِ حدود مظاهر السِّوَى، ومن بينها الفكر. جاء في **موقف بين يديه**: «وقال لي: الأفكارُ في الحرف والخواطرُ في الأفكار، وذكري الخالص من وراء الحرف والأفكار، واسمي من وراء الذكر[129]». وجاء في مُخاطبتيْن ما يكشفُ بجلاء حدودَ الفكر. نقرأ في الأولى: «يا عبدُ، أنا لِما عراك خيرٌ من فكرك[130]». وجاء في الثانية: «يا عبدُ، ما لِأفكارك تنعطِفُ على أفكارك؟ وما لِهمومك تبيتُ وتُصبحُ في همومك؟ أنتَ ولِيّ وأنا أوْلى بكَ، فأثبتْني ذاتَ سِرِّك فأنا بها وبما تتقلّبُ به أعلمُ منك[131]». لذلك كان النهيُ عن الفكر واضحاً في خطاب النفري. وهكذا فإنّ ما يُسمِّيه أدونيس بالمُقاربة الفكرية للأشياء والعالم، في نصوص النفري، لا ينسجمُ مع المسار الذي يقطعه الواقفُ وهو يخوضُ تجربته في مسعاه إلى رُؤيةِ المطلق. لِنتأمّل النهي عن التفكير الذي تلقاه النفري. جاءَ في **موقف رؤيته الكبرى** الذي يقترنُ، كما هي حال كلِّ المواقف، بمُحاورةِ بين النفري والمطلق، ما يلي: «وقال لي كيفَ تصمُت، لا

---

(128) النفري، كتاب موقف المواقف، ضمن **نصوص صوفية غير منشورة**، م. س.، ص. 216.
(129) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 153.
(130) **المرجع السابق**، ص. 210.
(131) **المرجع السابق**، ص. 271.



تُفكر. كيفَ تُنصِت، لا تهمّ. قلت مولاي! كيف لا أفكر؟ مولاي! كيفَ لا أهمّ؟ قال لي مولاي: إذا رأيْتَني فعّالَ كلِّ شيء، لمْ تفكّر؛ وإذا رأيْتَ الأشياءَ فعلي ولمْ ترَني، فكرتَ. وإذا فكرتَ، جاءتكَ نفسُكَ فقالت لكَ: هذا فِعلهُ وهذا فِعلكَ. فإذا أرَتْكَ الفَصْلَ- ولا فصْل- انفصَلتَ. وإذا أرَتْكَ الفرْقَ- ولا فرْق- انفرَقتَ. وإذا انفصَلتَ وانفرَقتَ، جئتَ إليَّ تُناظِرُني وتحتجُّ عليّ. فانظرْ إلى فعّالِ كلِّ شيء ولا تنظرْ إلى عِلم هذه الفعلانية، تصْمُت لي ولا تفكر. إنّما العِلمُ إذا جاءَكَ، جاءكَ الفكر[132]».

سياقُ هذا القول مُتعدِّدُ الفروع. غير أنّ ما يهمّنا منه، ونحن بصدَد تأمّل قراءة أدونيس للنفري، هو حدودُ الفكر وعجزُهُ عن بلوغ رؤيةِ المطلق. فالفكر يُريكَ، حسب النفري، ما لا وجودَ له. يُريك الفرقَ حيث لا فرق، والفصلَ حيث لا فصل. وإلى جانب ما يحْجُبه الفكر، فإنّه يقودُ إلى المُناظرة والاستدلال، أي إلى العِلم. والعلمُ عند النفري مظهرٌ من مظاهر السِّوَى. فهل يَستقيمُ عَدُّ تجربةٍ تنظرُ إلى الفكر بوصفه عائقاً وحجاباً وسِوَى على أنها تُنتِجُ فكراً؟[133] ألا تنهضُ هذه التجربة، أساساً، على تقديم بديل للفكر؟ لمْ يكنْ أدونيس، في تأمّله لِتجربة النفري، يَجهلُ ذلك، ولكنّه احتفظ بمصطلح الفكر، ساعياً إلى فصلِه عن العقل. وهو فصلٌ لا يُعوِّلُ عليه الخطابُ الصوفي دوماً، لأنّ نقدَ الصوفية توجَّهَ إلى العقل بوصفه مُنتِجاً للفكر، على نحو يُسوِّغ احتفاظ بعضهم للعقل بقيمةٍ في سياقاتٍ أخرى.

عندما رامَ أدونيس التنصيصَ على أنّ الفكر يُمكنُ أن يتِمّ بغير العقل، نسِيَ أنّ ما يسعى إلى بناءِ مفهومه من جديد، لا يحتفِظ الصوفية، في وسْمِهم له،

---

(132) النفري، «كتاب موقف المواقف»، ضمن **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 234.

(133) لا يُمكنُ التشكيك في الإمكان القرائي الذي تُتيحه مقاربة النفري وغيره من الصوفية في ضوء الفكر الفلسفي الحديث، مادام الصوفية قد انشغلوا بسؤال الوجود واللغة والمُقدّس، وبالأسئلة التي وجَّهت هذا الفكر. لكن هذا الإمكان لا يستقيم إلاّ بالإنصات لتفاصيل الخطاب الصوفي. وتأتي وضعية مصطلح الفكر ومفهومه عندهم في مقدمة ما يتعيَّنُ على هذا الإنصات التنبّه إليه.

بمصطلح الفكر، بل يُطلقون عليه مُصطلح المعرفة[134]. وهو ما خلقَ تماهِياً في الخطاب الواصف لأدونيس بين ما يُسمِّيه هذا الخطابُ بالمُقاربة الفكرية والمُقاربة المعرفية[135]. تماهٍ ينطوي على إمكان تفكيكِهِ.

لمْ يعتمدْ أدونيس في فصل الفكر عن العقل إلاّ على الحقل الدلالي لكلمة «فكر»، بَعْدَ تنبُّهه إلى أنّ جذر الكلمة يصِلُ الفكر، في أصل الاشتقاق، بالنفس والقلب، على نحو يُبعِدُه عن الفكر، إذِ الفكر في الأصل هو «إعمال الخاطر في الشيء[136]». غيْرَ أنّ أدونيس يصمت، في سياق عودته إلى **لسان العرب**، على معنى ثان، يوردُهُ صاحبُ اللسان، وهو التأمل. ولعلّ هذا الصمت هو الذي حذا به إلى التعليق على المعنى الأول بقوله: «أنْ نفكرَ هو أنْ نتأمّلَ بقلوبنا[137]»، واصلاً بين التأمّل والقلب، وإن ظلت حمولة التأمّل لصيقة بالقلب والعقل معاً. ثمّ إنّ الاكتفاء بجُزءٍ من معنى كلمة «فكر» ينسى الحمولة التي اقترنت بهذه الكلمة لمّا تحوّلت إلى مُصطلح. ذلك ما جعلَ إعادةَ بناءِ المفهوم، استناداً إلى الجذر اللغوي فقط، غير كافية، لأنّ إعادةَ البناء لا تستقيمُ بدون سَندٍ نظري، يُتيحُهُ المصطلحُ لا الجذر اللغوي وحدَه. ومعلومٌ أنّ توجُّهَ الصوفية إلى نقدِ الفكر لم يكن مفصولاً عن الحمولة التي التصقت بدالِّ الفكر في وضعية الاصطلاح. ذلك أنّ الفكرَ عندهم ظلَّ دوماً مُقترناً بمفهومه النظري، إذ ارتبط إبرازُهم لحدوده، في الغالب العامّ، بمحاورتهم للفلاسفة، أو ما دأبوا على تسميتهم بأهل النظر.

إنّ اعتمادَ أدونيس، في خطابه الواصف، على مُصطلح بحمولةٍ تتعارضُ مع دلالته في المتن المدروس، فتحَ في هذا الخطابِ ما هيَّأه للتفكيك بالمعنى الدريدي، أي انطواء الخطاب على تناقض يُقوِّضُه من الداخل. أوّلُ مظهرٍ لهذا التناقض، تنصيص أدونيس على الغيب في تجربة النفري وتثمينه للبُعد الميتافيزيقي

(134) لم تسلم المعرفة ذاتُها من النقد عند النفري. فخلافاً لغيره من الصوفية، حرص على كشف حدودها وعوّل على ما هو أرقى منها، في نظره، أي الوقفة.

(135) أدونيس، **الشعرية العربية**، م. س.، ص. 58- 70.

(136) **المرجع السابق**، ص. 71.

(137) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



في كتابة هذه التجربة، مع احتفاظه بمُصطلح الفكر الذي لا ينسجمُ مع الصِّلة التي فتحتها هذه التجربة مع الغيب، لأنّ الغيبَ فيها يتحدَّدُ بوصفه فوقَ الفكر. المظهر الثاني للتناقض هو تحوّل الفكر، في سياق القراءة التي وجَّهت محاضرة الشعرية والفكر، إلى تجربة. فالمحاضرة تسمَحُ باستنتاج أنّ كتاب **المواقف والمخاطبات** تجربة فكرية. والحال أنّ الجمعَ بين التجربة والفكر، في خطاب أدونيس، لمْ يكن مؤسَّساً على التفاصيل التي يكشِفُ عنها خطابُ النفري، أو على المسار الذي قطعه هذا الصوفي نحو المطلق. المظهرُ الثالث، يتبدّى من الجَمْع بين الفكر والخيال في تأويل أدونيس لنصوص النفري. ذلك ما سنعودُ إليه بعد توضيح حدودِ الفكر عند صوفي آخر، انشغلَ بالموضوع وخصَّه بتأمّل واسع.

ما يوردُهُ النفري باقتضابٍ وتشظٍّ بشأن الفكر، يشهدُ توسيعاً لافتاً في خطاب ابن عربي، على الرغم من اختلافِ التجربتين. استدعاءُ الشيخ الأكبر، في هذا السياق، يتغيّا إضاءةَ وضعيةِ الفكر في تجربة الصوفية، انطلاقاً من الحمولة التي اقترنت لديهم بالمصطلح. وينسجمُ هذا الاستدعاء، أيضاً، مع لجوءِ أدونيس، في مقاربته لتجربة النفري، إلى تعميم نتائج المقاربة لتشمل التجربة الصوفية كما سبق أنْ ألمحنا. وسننطلق في الاستعانة بابن عربي مِمّا توقفنا عنده لدى النفري بشأن النهي عن التفكير، الذي تلقاه في **موقف رؤيته الكبرى**، مع التنبّه دوماً إلى الفروق بين التجربتين.

النهيُ عن التفكير الذي ألفيناه لدى النفري، نعثرُ عليه أيضاً عند ابن عربي في إحدى القصائد المُعتمدة في تصدير أبواب وفصول كتاب **الفتوحات المكية**. جاء في القصيدة:

تـرْكُ التـفـكيـر تـسْليـمٌ لِـخالِـقِـه فلا تُـفـكـر فإن الفِـكـرَ مَـغْـلـول
إنْ لـمْ تُـفـكـرْ تـكـنْ روحـاً مُـطـهَّـرة جليسَ حقٍّ على الأذكار مَجْبول(138)

---

(138) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س.، السفر الرابع عشر، ص. 400. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 231. وفي **رسالة لا يُعوّل عليه**، يُصرِّحُ الشيخ الأكبر قائلاً: «ما أنتجه الفكر في معرفة الله لا يعوّل عليه»، وفي الرسالة ذاتها نقرأ: «كلُّ تفكر لا يُعوَّلُ عليه»، **رسائل ابن عربي**، م. س.، ص. 250- 253.



ليسَ النهيُ عن التفكير هو كلُّ ما يصِلُ القصيدة بِـ **موقف رؤيته الكبرى** للنفري، بل ثمة أيضاً مفهوم «جليس الحقّ»، الذي وردَ في الموقف ذاته. وهو من المفهومات المركزية عند النفري على نحو ما لاحظ بول نويا[139]. التقاطع بينَ قصيدةِ البيتين السابقيْن والموقف المذكور ليس إلاّ ملمحاً من ملامح الإمكان الذي تُتيحه قراءة علاقة ابن عربي بالنفري، التي تتجاوزُ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، الموقعَ الصريح فيها.

ما يعنينا من قصيدة ابن عربي هو تنصيصُه على أنّ الفكرَ معلول. لذلك لمْ يجعل منه غاية له، ولمْ يكُف عن استجلاءِ حُدودِه في سياقات عديدة، مُشيراً إلى أنّ الصوفية لمّا علِموا «مرتبة الفكر، وأنه غاية علماء الرسوم (. . .) تركوه لأهله، وأنِفوا منه أنْ يكونَ حالاً لهم[140]». وإذا كان الفكرُ يُقابلُ عند ابن عربي الكشفَ والذكرَ والذوق والوهْبَ الإلهي، فإنه يتماهَى لديه بمفهوم النظر الذي يظلُّ دون مرتبة الأحوال والأسرار. تماهٍ نُلفيه عند غيره أيضاً. فقد أشار التهانوي إلى أنَّ الفكرَ والنظرَ مترادفان لِتلازمهما[141]. إنه التلازُم الذي يتجسّدُ حتى على مستوى الاصطلاح عند ابن عربي في حديثه عن علم النظر الفكري[142]. السلامة من هذا العلم هي ما يُمَكِّنُ القلبَ مِمّا يُسمِّيه الشيخُ الأكبر بالعلم الأمّي الذي به تتحققُ القابلية للفتح[143].

إلى جانب ما تقدَّم، حرَصَ ابنُ عربي على التمييز بين الفكر والمعرفة، على نحو يطولُ رصْدُه إن التفتنا إلى التفاصيل. لذلك نكتفي في الإشارة إلى الفرق بينهما بما يُضيءُ مأزقَ تماهيهما في قراءة أدونيس للنفري.

---

(139) Paul Nywia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 358.

(140) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س.، السفر الرابع عشر، ص. 395. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 230.

(141) محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، وعبد الله الخالدي، وجورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996، الجزء الثاني، ص. 1285.

(142) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 644.

(143) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



أوّلُ اختلافٍ بين مفهوميْ المعرفة والفكر يتجسَّدُ في منعوتِهما. فالمعرفة نعتٌ إلهي، وإنْ لمْ يكن لها عينٌ في الأسماء الإلهية من لفظها. أمّا الفكرُ فنعتٌ طبيعي لا إلهي[144]. وقد أطلق الصوفية على أنفسهم اسمَ العارفين، اعتباراً لِما يتحصَّلُ لهم من تجاربهم. ذلك أنّ المعرفة عندهم تتحصَّلُ عن عمل يجعلُ منها مَحجَّة، لأنها لا تكون إلاّ «عن كشفٍ مُحقّقٍ، لا تدخله الشبَه، بخِلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري، لا يسلمُ أبداً من دخول الشبَه عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصِل إليه[145]». فالمعرفة علمٌ، ولكن لا فكرَ فيه. وقد حصَرَ ابنُ عربي المعرفة في سبعة علوم، مُعظمها يقومُ على الخيال الذي عَدَّهُ أهمّ رُكن في علوم المعرفة[146]. ومن ثم فالخيال، عنده، مُنتِجٌ للمعرفة وليس للفكر. وهو ما حذا به إلى تسميةِ ديوانه الكبير: «**ديوان المعارف الإلهية واللطائف الروحانية**»، إذ لمْ يكن مُستساغاً، على الإطلاق، أن يُسمِّيه ديوانَ الأفكار. وهكذا فإنّ الجَمْعَ الذي أنجزهُ أدونيس بين الخيال والفكر، لمّا وصفَ عملَ النفري بأنه نصٌّ فكري-تخييلي، يقومُ على جمْعِ ما لا يقبلُ الجَمْعَ في خطاب الصوفية. ففي تعليل أدونيس للشقّ الثاني من الوصف الذي خلعه على نصِّ النفري، يقول إنّ هذا النص: «تخييلي لا بمعنى أنه يصدُرُ عن الخيال الحسّي- النفسي، بل بالمعنى الصوفي كما تجلّى، خصوصاً، في النص النفري. فالخيال، بحسب هذا المعنى، وسيطٌ بين النفس التي هي من عالم الغيب والحِسّ الذي هو من عالم الشهادة. وهو مُستودَعٌ تستمِدُّ منه النفسُ مادّتها الأوّلية. وهو طاقة ابتكار حرٍّ، بلا نهاية، ونورٌ تُدرَك به التجليات، أي إنه نورٌ يُمزِّقُ ستارَ الظلمة الذي يَحجبُ الأشياء. ولِأنه نورٌ، فهو لا يُخطئُ. الخطأ وليدُ الحُكم، والخيال لا يُصدِرُ حُكماً. الخطأ

---

(144) **المرجع السابق**، السفر الرابع عشر، ص. 393. وانظر طبعة دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 230-297. ولا يكف ابن عربي عن تفصيل القول بين ثنائية أخرى تحضر في خطابه. نقصدُ العلم والمعرفة. وهي ذات فروع عديدة، تحتاج إلى دراسة مستقلة، انطلاقاً من المعاني التي تصاحبها مع كلِّ إضافة تقترنُ بأحَدِ طرفيْها.

(145) **المرجع السابق**، دار الفكر، المجلد الثاني، ص. 297 و298.

(146) **المرجع السابق**، المجلد الثاني، ص. 313.



هو في القوّة التي تُصدِرُ الحُكم، وهي العقل. فالعقلُ يُخطئُ في فهْم ما يكشِفُ الخيالُ عنه. لذلك لا تُمكِنُ مُحاكمة النصّ الصوفي عقليّاً. فهو وليدُ تجربة، لا مدخلَ فيها للعقل وأحكامه[147]». يُقِرُّ أدونيس، في هذه الفِقْرة التي يستمِدُّ مُعظمَ ما جاء فيها من ابن عربي، باستحالةِ قراءة النصِّ الصوفي عقليّاً. فكيف يتسنّى الجمعُ بين هذا الإقرار والسَّعي إلى إنجاز قراءةٍ تنطلِقُ من عَدِّ هذا النصّ مُنتِجاً للفكر؟ عِلماً أنّ فصْلَ العقل عن الفكر، في تجربة النفري، يظلُّ مُتمنِّعاً، خلافاً لِما تسمحُ به تجربة ابن عربي في تمييزها بين عقل مشدودٍ إلى الفكر وعقل قابل لِلكشف.

لا يعني ما تقدّم امتناعُ قراءة النفري بالفكر، وإلاّ نسينا الفسحة التي يُتيحها التأويل وامتداد دلالته لتشملَ التحويل أيضاً. ذلك أنّ فتْحَ حوار بين النفري- أو بين الصوفية بوجهٍ عامّ- والفلاسفة الحديثين إجراءٌ حيوي نتوج. وهكذا فإنّ مُناقشتنا لتأويل أدونيس لا تعترضُ على المُنطلق في ذاته، وإنّما على نسيان حمولةِ مفهوم الفكر لدى النفري، إذ لا يستقيمُ إجرائياً تشغيلُ المفهوم في التأويل من غير لفْتِ النظر إلى هذه الحمولة. فهي ما يكشِفُ اختلافَ المقصودِ منه، في الفلسفة الحديثة، عن الدلالة التي بها تميَّزَ توظيفُ الصوفية له.

نختِمُ مُساءلة القراءة التي أنجزها أدونيس للنفري، بتأمّلٍ سريعٍ لوضعية المجاز في هذه القراءة. فقد عدَّ أدونيس لغة النفري، كما سبقَ أنْ ألمحنا، مجازية، «تُخرجُ ما تُفيدُه الكلماتُ عن موضعها من العقل إلى ما لا يُمكنُ فهمه إلاّ تأويلاً. لذلك تبدو الكلماتُ مغمورةً بما لا يُحدَّد. وما تنقله ليس فيها بل هو في ما يختبئُ وراءها. فكأنها، بشكل مُفارق، تُعبِّرُ عمّا لا تقدرُ أن تُعبِّرَ عنه[148]». وردت هذه الفِقْرة في سياق تمجيدِ أدونيس للمجاز، بما هو عنصرٌ من عناصر شعرية النفري. كما عادَ إلى تمجيد المجاز، في هذه التجربة، لمّا مالَ خطابُه إلى التعميم، ليشملَ الأعلامَ الثلاثة- موضوع محاضرة الشعرية والفكر[149].

(147) أدونيس، **الشعرية العربية**، م. س.، ص. 69 و70.

(148) **المرجع السابق**، ص. 65.

(149) **المرجع السابق**، ص. 75.



ما فاتَ أدونيس في بنائه لِمفهومِ الفكر عند النفري هو عينُه الذي امتدَّ إلى مُقاربته للمجاز في تجربةِ هذا الصوفي، لأنّ أدونيس لا يُدمِجُ، كما تابعنا سابقاً، خطابَ النفري في التأمّل. هذه الفجوة القرائية تجعلُ تأويلَ أدونيس مُتعارضاً مع الإلماعات المعرفية التي يُصرِّحُ بها خطابُ النفري. صحيحٌ أنّ التأويل ليس مُطالَباً بأنْ ينسجمَ مع ما يُصرِّحُ به مُنتِجُ الخطاب المدروس من تصوّر عن قضايا وجودية ومعرفية ولغوية، إذ يُمكنُ للتأويل أن يتعارض مع هذا التصريح، على أنْ يكون هذا التعارضُ مُتحصِّلاً عن بناءِ نظري يقومُ على استدلال مُقنع، لا ناجماً عن نسيان لِما يُصرِّح به الخطابُ المدروس. وشتّان بين التعارُضيْن. ثمّ إنّ نسيانَ هذا التصريح، في خطاب مُتحصِّلٍ عن التجربة، يَحولُ دونَ الاقتراب من الآفاق التي لامَسَتْها هذه التجربة. ذلك أن الإشراقات التي تنطوي عليها لغة الصوفية لا تأتي من تأمّل نظري، وإنما من خبرة تعوّل على تجربةٍ حية، مما يُلزِمُ، إجرائيّاً، بإشراكها في التأويل وإعادة البناء.

نَسِيَ أدونيس، وهو يُمَجِّدُ المجاز في لغة النفري، أنّ هذا الصوفي عدَّ المجازَ عائقاً وسِوَى. فلجوء خطاب النفري إلى المجاز شاهِدٌ على إخفاق اللغة في قوْل ما تحقّقَ في الوقفة. إنه ألَمُ عودة السِّوَى من داخل مادّةِ الكتابة. ذلك ما كنّا تأملناه في سياق الإنصات لمداخل شرح التلمساني للمواقف. اللغة، في تجربة النفري، سِوَى، ومجازية اللغة أيضاً سِوَى. ومن ثم فالمجازُ، كما لامسه النفري في سفره نحو المُطلق، ليس علامة على انفتاح اللغة، بل هو حجاب، لأنه وسيط في تجربة تتأسَّسُ على رفع الوسائط، ابتغاءَ لقاءٍ مُباشر مع المُطلق. يُقِرُّ النفري، كما تقدّم في موضع من هذا الفصل، بذلك على النحو الآتي: «وقال لي: الواقف لا يعرفُ المجاز، وإذا لَمْ يكن بيني وبينكَ مجاز، لَمْ يكنْ بيني وبينكَ حجاب». يُعَدُّ هذا التصريح، الذي لا نعثرُ على أثرٍ له في مُقاربة أدونيس، كوةً قرائية يستعصي إغفالها دون تبعات تأويلية، لأنّ هذا الإغفالَ إسكاتٌ لِصوتِ النفري. فهل يُمكنُ إعادة بناء تجربة هذا الصوفي بالصَّمْتِ عمّا تحصَّلَ له تجربةً!؟

ثمّ إنّ ربْط التصريح السابق بمختلِف أطوار تجربة الوقفة يُوضِّحُ أنّ الوقفة فوقَ القولَ، أي إنها لا تنقال. وحتى توسُّلُ اللغة بالمجاز لا يُسْعِفُها في تجاوُز



محدوديتها وقول ما لا ينقال. وقد سبق لأدونيس أن أشار، كما تقدّم، إلى أنّ كتابة النفري رسْمٌ لِحالةٍ تتجاوزُ هذا الصوفي وتتجاوزُ ما كتبَهُ. غير أنّ الاستنتاج، الذي تقتضيه هذه الإشارة، لا ينسجمُ مع تمجيدِ أدونيس للمجاز في تجربة النفري.

إنَّ هذه الفجوات التأويلية المتحصِّلة، ما في ذلك شك، عن مُقاربةٍ وازنة هي ما يسمحُ بافتراض مداخلَ قرائية أخرى، لا بوصفها بديلاً نهائياً، وإنّما بعَدِّها احتمالاً من بين الاحتمالاتِ المفتوحة التي تُغري بها تجربة النفري وكتابتُهُ في آن. من بين هذه المداخل الواعدة، نخصُّ بالذكر الكوة التأويلية التي يُتيحها نهوضُ خطاب النفري على التقطّع، كما سبق أن أومأنا إلى ذلك في سياق مُصاحبة دراسة بول نويا.

الوَعْدُ القرائي للتقطع بلا حُدود. فعلى التقطع يَنهَضُ شكلُ الخطاب ودلالته، وفيه تُقيمُ أسئلة خليقة بتجديدِ القراءة، وترسيخ إبعادِ النفري عن نفسه، بما يُكسبُ تجربَتَهُ تجذرَها في المستقبل. فالتقطع في الخطاب والدلالة ينطوي على ألمٍ وصمتٍ وبياض وانفلاتِ موضوعٍ يفوقُ طاقة الكلمات، ويُولِّدُ صراعاً مع اللغة من داخل مفارقاتٍ خصيبة من زاويةِ الفعل الكتابي. فتجربة النفري تقومُ، مِمّا تقومُ عليه، على تجاوُز الحرف، سواء تأولناه بمعنى الموجود أو بمعنى اللغة، لأنها إلى الفراغ تتّجه. ولعلّ هذا ما كان شكلُ الخطاب، وَفقَ ما يسمحُ به موقعٌ تأويلي آخر، شاهِداً عليه بالتشظي والتقطّع. هو ذا الإمكان القرائي الذي سنسعى إلى اختباره في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

خلاصة الفصل الأول

تبدّى من مُصاحبةِ ما اِعتبرناهُ محطّات أساسية في تلقي كتاب **المواقف والمخاطبات** الدورُ الذي نهضَ به ابنُ عربي، قديماً، في مُواجهةِ النسيان الحاجب لِخطابِ النفري وتجربَتِه. مُواجهة انطوتْ، بالمَوْقِعَيْن اللذين اعتمَدَتهُما، على إمكان مُصاحبةِ حوار خصيبٍ بينَ صوفييْن خبرا تشعُّبَ المسالكِ إلى المُطلق. إنّه الحوار الذي رصدنا بعضَ الكوى المُسعِفة في جَمْع المُبَدَّد منه في تآليف الشيخ

الأكبر، بما هي خطوة أولى تسمحُ ببناءِ هذا الحوار ومُلامسةِ الاختلافِ بين طرفيْه. وقد واصلَ عفيف الدين التلمساني ما أرساه ابنُ عربي من اهتمامٍ بالنفري، انطلاقاً من الحرص على إنجاز شرحٍ تفصيلي لكتاب المواقف. اقتصرنا، في الإشارة إلى هذا الشرح، على بعض مُوجِّهاتِه التي لا تُعفي من رصْدِ الجزئيات في دراسةٍ مُستقلة. ذلك أنّ انشغالنا بشرح التلمساني تمَّ مِنْ موقعٍ يبحثُ عن مسالكَ قرائيةٍ أخرى غير تلك التي اعتمدَها الشارح، بُغية استثمار التلقي الذي شهدته تجربة النفري، في فتح آفاق أخرى لِقراءة هذه التجربة.

بعدَ قراءةِ ابن عربي وانخراط شرح التلمساني في أفقِهَا، في الزمن القديم، تكفّلَ الدرسُ الاستشراقي، في الزمن الحديث، بمهِمّةِ رَفعِ حجابِ النسيان عن كتاب **المواقف والمخاطبات**، انطلاقاً من مُبادرة آرتر آربري إلى تحقيق الكتاب وترجمته، مِمّا هيَّأ مَتْناً للدراسة التأسيسية التي أرساها بول نويا. فيها تبدّى النفري قِمّة مسار قطعَتْهُ التجربة الصوفية في تأويل علاقةِ الإلهي بالإنسي، وفي تمكين اللغة من أقصى رمزيتها. تلك كانت القراءةُ التأسيسية الأولى **للمواقف والمخاطبات**، في الزمن الحديث، قبل أن تشهدَ الثقافة العربية الحديثة قراءةً تأسيسية أخرى، حفرتْ وجْهة شعرية في تأويل خطاب النفري. إنها القراءةُ التي أنجزها أدونيس، عبرَ شعره وتأمّله النظري في آن، وسمحتْ بتداوُل عمل النفري في هذه الثقافة، بما تلاها من مقالاتٍ وكتاباتٍ لباحثين آخرين، وإنْ ظلّت هذه الكتاباتُ،عموماً، قليلة.

واضِحٌ أنّ الملمحَ اللافتَ في رصْدِ مسار تلقّي كتاب **المواقف والمخاطبات**، قديماً وحديثاً، نُدرةُ الدراسات التي نهضت بمهمّة هذا التلقي، مُقارنة مع القرون التي تفصِلنا عن ظهور الكتاب. فلمْ تحْظ **المواقف والمخاطبات**، بناءً على ذلك، بقراءةٍ مُمتدَّةٍ في الزمن ومُمتدَّةٍ في قراءاتٍ أخرى، على نحو يُمَكِّنُ من العثور لا على تأويل للكتاب فحسب، وإنّما على تأويلِ تأويلِهِ، انسجاماً مع سيرورةِ بناءِ المعنى. فما يُراكِمُ معرفة بالكتاب ليس تأويله فقط، وإنما أيضاً حوارُ التآويل المُختلفة المُنجَزةِ عنه، وخصوصاً عندما يكونُ مُنتسِباً، كما هي حال كتاب النفري، إلى أفق هذا الاختلاف. تفكيك التآويل لبعضِها والحوار الذي يتأسَّسُ

بينها هما الحياة الفعلية لأيِّ عَمَل ينتسِبُ إلى المُستقبل. غير أنّ عمل النفري ظلّ، في الغالب الأعمّ، محروماً من سيرورة بناء التأويل لِمعناه. فكلّما تحقّقت له قراءةٌ مّا عادَ النسيانُ بَعْدَها لِيلفّه من جديد، على نحو جعلَ هذا النسيانَ المحطّة اللافتة في مسار تلقي **المواقف والمخاطبات**، مِمّا رسَّخ يُتْمَ هذا الكتاب ونَسَبَهُ إلى الغامض والعَصِيّ والمُدهش، أي إلى كلِّ ما يتمنّعُ على العامّ. نَسَبٌ جعلَ مُمْكِنَ الكتاب مؤجَّلاً بوعوده، باستثناء ما هيَّأته له لحظاتُ تلقيه، التي رصَدناها، بوصفها إضاءاتٍ كشفت عن دُروبٍ قرائية، وأتاحت، بالحُدودِ التي انتهت إليها، التفكيرَ في مواقعَ أخرى، سواء بالتوسيع، أو التحويل، أو القلب، أو تغيير وجهة القراءة، أو غيرها من الآليات التي تُرسِّخُ هذا الفعلَ بما هو مُحاورة، تشطِّبُ على وهْم الحقيقة وتنتسِبُ إلى الانخراط في تكريس التعدُّد.

لمْ يكن مُمكناً استشراف أفقٍ جديد، من بين آفاق أخرى مُشرَعة دوماً، لقراءة كتاب **المواقف والمخاطبات** بدون الإنصات لِمسار هذا التلقي، بل إنّ اختلافنا مع بعض مُوجِّهات هذا التلقي مدين، في العُمق، للتآويل السابقة، بما أتاحته من إمكانٍ لبناء السؤال ومُواصلة شقِّ سُبُلٍ أخرى للتأويل. وإذا تجسَّدَ هذا الاختلافُ، أحياناً في تفكيك بعض هذه المُوجِّهات، فمِنْ تقديرنا العالي للخطاب المُفكِّك، على نحو ما يُعلّمنا الدرسُ الدريدي(150). فالتأويلُ لا نهائي. ما يبنيه يحتفِظ دوماً بحدوده وقابليته للتفكيك في سيرورةٍ تضمنُ للانفصال، بما هو استراتيجية في بناء المعنى، حضورَه في آلية التفكير، وتوليدِ الأسئلة، وشقِّ مسالك القراءة.

اِستناداً إلى هذا الوعي، سعى رصدُنا لمسار تلقّي كتاب النفري، قديماً وحديثاً، إلى البحث عن أفق قرائي جديد. لا يُعوِّلُ السبيلُ إلى هذا الأفُق على مفهومَيْ الرمز والمجاز المُهيمنيْن على التآويل المُجَسِّدة لهذا التلقي، وإنْ تبلورا في قراءاتٍ ذات سُلطةٍ معرفية. الانفصالُ عن المفهوميْن ليس إلاّ تأويلاً يتغيّا مُقاربة لغةِ **المواقف والمخاطبات** لا اعتماداً على توسيعٍ يُحقِّقه الرمز والمجاز،

---

(150) Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, **De quoi demain...**, Dialogue, Flammarion, 2001, p. 17-18.

وإنما اعتماداً على عَدِّ اللغة في ذاتها حجاباً على ما عاشه النفري وبَلَغَه. ذلك ما سنُنصِتُ له بناءً على تمييزٍ رئيس، في التأويل الذي نقترحه، بين تجربة الوقفة وتجربة كتابة الوقفة، دون أن نكفّ عن الإشارة إلى احتفاظ التأويل المقتَرَح بنهائيته مُقابلَ لا نهائية المتن والتجربة المُؤوَّلَيْن. بهذا التمييز، نُرسي قراءةً تُعوِّلُ على التقطّع بوصفه تجربة، من جهة، وبوصفه هُوية كتابةٍ من جهةٍ أخرى. التفاصيل يتكفلُ بها الفصلُ الثالث من هذه الدراسة.




مكتبة
التنوير

الفصل الثاني

تجربة الوقفة




مكتبة
التنوير

«لا تنتظِرْ باتباعي طرْحَ الحِجَاب، فلن تحْصرَ عَدَّه، ولنْ تسْتطيعَ أبداً طرْحَه»

النفري

1. رهان الوقفة

1.1. المجاورة المستحيلة

تسمحُ المُصاحبة المتأنية لِخطاب النفري وتجربته بصَوْغِ افتراض رئيس عن الوقفة، انطلاقاً مِنْ تحديدِ رهانِها في الإقامة بَيْنَ المُمكن والمُستحيل. إقامة مَحفوفة بالمَخاطر. لا ينفصِلُ فيها المُمكنُ والمُستحيلُ عن علاقةٍ خاصّةٍ بالمطلق، على نحو يتعذرُ الاقترابُ منها بدونه. وبما أنّ الذي به يُمكنُ الاقترابُ من الوقفة مُتمنِّعٌ، صِفَة وتحديداً، فإنّ الوقفة تتكشَّفُ، في تجربة النفري، بهذا التمنُّعِ ذاتِهِ، وبنفورها مِنْ كلِّ تقييد. إنها سيرورةٌ. بتجدُّدِها تُدْرَك. هي سَفرٌ وَعْرٌ، يبتغي تحقيقَ ديمومةٍ مسكونةٍ بانقطاعٍ لا فكاكَ منه. بينَ الديمومةِ والانقطاع، يتبدّى ما بَيْنَ المُمكن والمُستحيل، وما يتحكّمُ في العلاقة بينهما. فالتمنُّعُ صفة لِوجْهَةِ الوقفة. به يتحدَّدُ رهانُها.

لِإضاءةِ هذا التكثيف، الذي بهِ افتتحنا الحديثَ عن تجربةِ الوقفة، نُنصِتُ لأوّل موقفٍ في كتابِ النفري، الموسوم بِـ **موقف العز**، لأنه ينهَضُ على إبراز صِفةِ التمنُّع التي يتفرَّدُ بها المُطلق. صفة يُعضِّدُها الحقلُ الدلالي لكلمة «العزّ». فمِنْ مُقوِّماتِ هذا الحقل، القوّة والشدّة والغلبة والامتِناع. فالعزيزُ، كما يقولُ

الزجاج، «هو المُمتنِعُ فلا يغلبه شيء[1]». إنه الفرداني، بتعبير عفيف الدين التلمساني[2]. وهو، في تعريفٍ آخر، «الذي ليس كمثله شيء[3]». تعريفٌ يكتسي أهمية بالغة في تحديد لا وجْهَةِ الوقفة فحسب، وإنّما أيضاً السُّبُل المؤدِّية إليها. وقد تكشَّفَ، سابقاً، الاهتمامُ الذي أوْلاهُ بول نويا لهذه الآية، التي تحوّلت إلى تحديدٍ لِمعنى العزيز، في تأويله لِتبادُل الأدوار بيْنَ الواقف والمُطلق. يكادُ يكونُ مدارُ **موقف العزّ**، الذي تصدّرَ كتابَ النفري، مَبنياً على هذا التعريف. فالعزيزُ هو «الذي لا يُستطاعُ مُجاورَتُه ولا تُرامُ مُداومتُه». إنه أظهرُ من الظاهر دون أنْ يُدركهُ قرْبُ الظاهر، وهو أخفى من الباطن دون أنْ يقومَ الباطنُ عليه دليلاً أو يُوصِلَ إليه. لغتُهُ تخطفُ الأفهام، ونُطقُهُ بها يُرجِعُ مبالِغ كلِّ حرفٍ إلى العدم[4]. استقلالُ المُطلق بالعزِّ، على حدِّ تعبير النفري، ينفي عنه المثيل. وهو ما سيتِمُّ التنصيصُ عليه في أكثرَ من موقف، ليتبدّى رهانُ الوقفة بما هي سفرٌ نحو المُستحيل. فالنفري يَعِي، وهو يخوضُ هذا السَّفر، أنّ مُخاطرَتهُ فيه تقومُ على إدماج المُستحيل في المُمكن، وذلك بالطمع في الخروج من الحدود البشرية.

الامتناعُ الذي تنهضُ عليه العِزّة بوصفها صفة المطلق وحْدَهُ[5]، هو ما يَرومُ النفري بلوغه عبرَ الوقفة، أي بلوغ مُجاوَرَةِ المطلق التي عدَّها **موقف العزّ** ضرباً من المُستحيل، نافياً، كما تقدّم، إمْكانَ تحققِها. لذلك تحدَّدَتِ الوقفة في تجربة النفري، مِنْ بيْن ما تحدَّدت به وإنْ كانتْ مُتمنِّعة على كلِّ حدٍّ، بأنها جوارُ المُطلق. جاءَ في **موقف الوقفة**: «وقال لي: الوقفة جواري[6]». السَّفرُ إلى هذا الجوار رهانٌ على المُستحيل. إذا كانت الوقفة جواراً للمطلق، فإنّ العزيزَ، كما

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، جذر ع. ز. ز.
(2) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 58.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، الجذر نفسه.
(4) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 61.
(5) جاء في **موقف العظمة**: «العِزَّة لي وحدي»، **المرجع السابق**، ص. 136.
(6) **المرجع السابق**، ص. 77. وسيتِمُّ الإلماح إلى ذلك في القول الآتي: «الواقفُ أقربُ إليّ من كلِّ شيء»، ص. 80.

تقدَّم، «لا يُستطاعُ مُجاورتُه»، وخصوصاً إذا فهِمنا المُجاورة بمعنى المُشاركة والمُقاسمة(7). تحويلُ هذا المُستحيل مُمكناً هو بُغية مَن يسعى، عبْرَ الوقفة، إلى الانتسابِ إلى المُطلق باكتساب صِفاتِه. هو ذا الأفقُ الذي تنفتحُ عليه الوقفة. فالواقفُ يطمعُ في مُشاركةِ المطلق صفاتِه واقتسامها معه. وحتّى في بُلوغ هذا الأفق، فإنّ المُستحيلَ لا يتحوَّلُ مُمْكناً، بل يحتفِظ بما يَضمنُ له هُويته. من هنا كانَ بلوغ المُجاورة مُقترناً بحُلم ديمُومَتها التي لا تسمحُ بها الحُدودُ البشرية. وقد خصّ النفري هذه الديمومة بإلماعاتٍ تكشِفُ استحالتها كما سيأتي، لاحقاً، بيانُه.

بلوغ الوقفة بما هي مُجاوَرة، أي مُشاركة، لا يتسنّى إلاّ عندما يُستَرُ الإنسي في الواقف، ويغدو مِثلَ مَنْ ليسَ له مِثل. يَظلُّ هذا الإمكانُ لصيقاً، دوماً، بالاستحالة، إذ لا تكفُّ المواقفُ عن التذكير بالاستحالة وبما يسمحُ بانبثاق الإمكان في آن. ففي **موقف الرحمانية**، مثلاً، يتِمُّ التشديدُ على الاستحالة قبل أن ينبثِقَ ما يُتيحُ الإمكان، إذ ابتدأ الموقفُ بما ينفردُ به المُطلق، مُستبْعِداً المُماثلة. جاء في مُستهَلِّ الموقف: «أوقفني في الرحمانية وقال لي: هي وصْفي وحدي(8)». هذا الخاصّ، الذي به ينفردُ المطلق ولا يُماثلهُ فيه أحَد، يُصبحُ مُمكناً امتِلاكُهُ في الوقفة، أو امتلاكُ شِقٍّ منه، على نحو يسمحُ بتحَقُّق الجوار، أي المُشاركة. فقد وَرَدَ في **موقف الرحمانية**، أيضاً، «وقال لي: إن استخلفتُكَ، شققتُ لك شقّاً من الرحمانية، فكنتَ أرحمَ بالمَرْءِ من نفسِه، وأشهدْتُكَ مبلغ كلِّ قائل فسبقتهُ إلى غايتِه، فرآكَ كلُّ أحدٍ عنده ولمْ ترَ أحداً عندك(9)».

ثمة مفهوماتٌ في خطاب النفري تُضمِرُ إمكانَ تحقُّق المُجاورة بالمعنى المُلمَح إليه سابقاً. مِنْ بين أهمِّ هذه المفهومات، نذكر: الاستخلاف، والأمانة، والولاية، ولباس الخاتم. مفهوماتٌ تصِلُ بينها وشيجة العُبور من الحدود البشرية إلى مقامِ مُشاركةِ المطلق صفاتِه، كما أنها تمتلِكُ كفايَة إضاءةِ الوقفة والكشفِ عمّا

---

(7) ابن منظور، **لسان العرب**، جذر ج.و.ر.

(8) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 72.

(9) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



يبلغه الواقف، وإن ظلّت هذه المفهومات بمنأى عنْ تحديدِ أهوال الوقفة وتشعُّباتِها.

الاستِخلافُ لدى النفري إجْلالٌ، ينطوي على تحقُّقِ المُشاركة والمُقاسمة[10]. ففي **موقف الرحمانية**، نقرأ: «وقال لي: إن استخلفتُكَ جعلتُ غضبَكَ من غضبي فلمْ ترأفْ بذي البشرية، ولمْ تتعطَّف على الجنسية (. . .) وقال لي: إن استخلفتكَ أقمْتُكَ بين يديّ وجعلتُ قيوميتي وراءَ ظهرك، وأنا من وراء القيومية، وسُلطاني عنْ يمينك وأنا من وراء السُّلطان، واختياري عن شمالك وأنا من وراء الاختيار، ونوري في عينيك وأنا من وراء النور، ولساني على لسانك وأنا من وراء اللسان[11]». ومع أنّ استحقاقَ الاستخلاف يقترنُ، في خطاب النفري، بالاصطفاء الإلهي، فإنه يظلُّ أيضاً وقفاً على سفر شاقّ، هو عينُهُ التجربة التي يَخوضُها من يرومُ بلوغ الوقفة. لابُدَّ من خَوْض أهوال الوقفة لاستحقاق الاستخلاف بوصفهِ ائتماناً على الصِّفات الإلهية، لأنّ «الواقف هو المؤتَمَن[12]». يكادُ مفهومُ الأمانة على الألوهية يتماهَى، في خطاب النفري، بمفهوم الوَلاية[13]. وهما من المفهومات التي تستجْلي إمكان الخروج من الحدود البشرية والانتساب إلى المُطلق، في علاقةٍ خاصّةٍ، سنُصاحِبُ بعضَ خيوطها في موضِعٍ من هذه الدراسة.

إلى جانب مفهوم الاستخلاف، والأمانة، والوَلاية، نعثرُ، في خطاب النفري على مفهوم دالّ، هو مفهوم لباس الخاتم، لِما يُتيحُهُ من استجلاءٍ لِمعنى المُجاورة، أي اكتساب الصِّفات الإلهية. جاء في **موقف الرحمانية**: «وقالَ لي: البسْ خاتمي الذي أتيتُك تختمُ به على كلِّ قلبِ راغبٍ بالرَّغبة، وكلِّ قلبٍ راهب بالرَّهبة، فتحوزُ ولا تُحاز وتَحصر ولا تُحْصَر[14]». الخروجُ من الحَصر والحيِّز

---

(10) جاء في **موقف المحضر والحرف**: «وقال لي أجْللتُكَ فاستَخْلفتُكَ»، **المرجع السابق**، ص. 183.

(11) **المرجع السابق**، ص. 72.

(12) **المرجع السابق**، ص. 76.

(13) **المرجع السابق**، ص. 73- 192.

(14) **المرجع السابق**، ص. 73.



خروجٌ من الحدود البشرية وتوجُّهٌ نحو امتلاكِ صِفات المُطلق. فالوقفة عتبة هذا الخروج، الذي يتحقّقُ دونَ أنْ يتحقّق، لأنه يظلُّ بينَ الإمكان والاستحالة. جاء في **موقف الوقفة**: «وقال لي: كادَ الواقفُ يُفارقُ حُكمَ البشرية[15]». لابُدَّ من التنبُّه إلى الصَّوْغ الذي اعتمدَهُ النفري في هذا القول. صَوْغ دالٌّ، يُشيرُ إلى دُنُوِّ انفِصال الواقفِ عن حُكم البشرية دونَ أنْ يتحقّقَ هذا الانفصال. فقد كادَ الواقف يُفارقُ حُكمَ البشرية وما فارقه. ومِنْ ثم فإنّ الوقفة تتحدَّدُ، وَفقَ هذا الدُّنُوِّ الذي يُبْرِزُهُ فعلُ المُقاربة «كادَ»، بوصفها تجربة على حدُود المُطلق. يبلغ فيها الواقفُ أقصى مُمكِنِهِ، بما يجعلُ منها تجربة باطنية بامتياز[16]. تجربة يستنفِرُ فيها الواقِفُ إمكاناتِه ويختبرُ حدودَها القصْوى. وما يبلغهُ يظلُّ دوماً دونَ ما يأمُله. إنه مُوشِكٌ باستمرار على غايةٍ مُتمنِّعة، بها تنتسِبُ الوقفة إلى مُستحيل مُتجدِّد.

ومع أنّ ثمة مفهوماتٍ، كتلك التي أشرنا إليها سابقاً، تُسْهِمُ في استجلاء الاستحالة بما هي وسْمٌ لِوجْهَةِ الوقفة، فإنّ هذا الاستجلاء يظلُّ محدوداً وبحاجةٍ إلى تقويته، انطلاقاً مِنْ رصدِ ما يقطعُهُ الواقفُ قبلَ بلوغ الوقفة، ورَصْدِ ما يُواجِهُهُ أيضاً في بُلوغها. فما يقودُ إلى الوقفة يحتفِظ بتفاصيلَ تُدَعِّمُ الاستجلاءَ الذي نتغيّاه. ولابدّ من الإشارة إلى أنّ المُستحيلَ ليسَ صِفة لِوجهة الوقفة فقط، بل أيضاً صِفة لِسبيلِها، أي لِما يَقودُ إليها. إنه سبيلٌ على حافّةِ المُستحيل أيضاً. ليسَ لِمَنْ خاضَ تجربة الوقفة غير المُصابَرَةِ والمُجاهدة[17].

1.2. اللقاء المُباشر

ترومُ الوقفة تحقيقَ لِقاءٍ مُباشِر مع المُطلق، بل هي عينُها هذا اللقاء. إنه اللقاءُ الذي انبنتْ عليه قراءةُ بول نويا، كما تقدَّم، وأكسَبَها سُلطة معرفية، حَذتْ بنا إلى عدِّ هذه القراءة تأسيسية في الزمن الحديث. ما يعنينا مِنْ هذا اللقاء هو صِلتُه

---

(15) **المرجع السابق**، ص. 75.

(16) Georges Bataille, **L'expérience intérieure**, Gallimard, Paris, 1954, p. 19.

(17) اعتمدَ خطابُ النفري على مُصطلحيْ المُصابرة والمُجاهدة. انظر **المواقف والمخاطبات**، ص. 100- 110.

بالمُستحيل. فبقدر ما هو مُمكنٌ في الوقفة، يبقى، في الآن ذاته، مُنطوياً على الاستحالة المُهدِّدَة بالفراق. ولعلّ هذا ما يجعلُ اللقاءَ المُباشرَ وجْهاً آخرَ للاستحالة المُجَسَّدة في المُجاورة. فالمُجاوة، بما هي تقارُبٌ في الصِّفات، هي أيضاً لقاءٌ بدون وسيط، مهما كانَ مظهرُ هذا الوسيط. مِنْ هنا يكادُ وَجْها الاستحالة، أي مُقاسمة المُطلق صِفاته واللقاء به من غير وسيط، يتداخلان، مادامَ الخروجُ من الحدود البشرية هو ما يسمَحُ بِلِقاء المُطلق. لابُدّ من التنصيص، في هذا السياق، على أنّ اللقاءَ بالمطلق كانَ هاجسَ تجاربَ عديدة، غيرَ أنّ ما يُميِّزُه في الوقفة هو السعيُ إلى تحققِه بدون وسيط. هو ذا أسُّ الاستحالة. ذلك أنّ الوسيط مُتعدِّد. الفكاكُ منه لا يتحصّلُ إلاّ لِيسمحَ بعودةِ هذا الوسيط من جديد، على نحو يجعلُ اللقاءَ المُباشرَ تجربة بين المُمكن والمُستحيل.

تَداخُلُ وَجْهَيْ الاستحالة مُضْمَرٌ في التفاصيل المؤسِّسة لتجربة النفري. لا تتكشّفُ هذه التفاصيلُ في الوقفة وحسْب، وإنما، أيضاً، في ما يقودُ إليها. وهو ما سنخُصُّه بإنصاتٍ مُتأنٍّ. نكتفي في إضاءةٍ أولية لهذا التداخل بالإشارة إلى أنّ مُشاركة المُطلق صفاته سبيلٌ إلى تحقيق اللقاء معه، أي إنّ المُجاوَرة بمعنى المُشاركة والمُقاسمة هي ما يقودُ إلى المُجاوَرة بمعنى اللقاء المُباشر. وكما تقتضي المُجاوَرة الأولى مُجاهدةً خاصّة، تقتضي الثانية، أيضاً، مُكابدةً شاقة. ومن ثمّ يُمْكنُ الحديث عن مُجاهدةٍ مُضاعفة، تنبثِقُ مِمّا يقودُ إلى الوقفة ومن بلوغها في آن. فسيرورةُ المُجاهدة هي ما يَضْمَنُ سَرَيانَ المُمكن في المُستحيل. بتوقّفِها يتلاشى المُمكن وتفقِدُ التجربة ما يُحدِّدُها، أي ركوب مُخاطرةِ تحويل المُستحيل مُمكناً.

إنّ هاجسَ الفراق المُهَدِّدِ، دوماً، للقاءِ المُباشر هو ما يجعلُ هذا اللقاء مُندرجاً في أفقِ المُستحيل، ومسكوناً بما يُمكنُ أن يُلغيه كلما تَسلّل الغيرُ إليه وغدا وسيطاً بين طرَفيْ اللقاء. اللقاءُ المباشر مُتوقفٌ على الانفصال عن الغير. انفصالٌ شاقّ، لأنه تجربة على حافة المستحيل. مِنْ هنا يكتسي هذا اللقاء أهمية خاصّة في إضاءةِ تجربةِ الوقفة، بل يكادُ يكونُ مُقوِّماً رئيساً في تعريفها، مِمّا يُسَوِّغ عَدَّهُ أحَدَ الوجوه الأساسية لِرهانها.



غالباً ما يُومِئُ خطابُ النفري إلى هذا اللقاء اعتماداً على مفهوم الرؤية، الذي تتبدّى أهميته من حضوره الضالع في الكتاب، إذ لا مفهومَ يُضاهيه في هذا الحضور إلاّ مفهوم الوقفة نفسه. مُضاهاةٌ تتجسَّدُ، أيضاً، في تمَاهِي دلالتهما، وإن احتفظ خطابُ النفري، في بعض الإشارات المحدودة، بما يفصِلُ بينهما كما سنوضِّح. إشاراتٌ لا تطمسُ التقارُبَ والتماهي بينهما. فلا وقفة ولا رؤية بدون لقاءٍ مُباشر. ولا لقاءَ مُباشِرَ ما بَقِي للغير أو السِّوى أثر. ذلك أنّ رُؤية الغير تَمْنعُ مِنْ رُؤيةِ الحقّ. وَرَدَ في **موقف قد جاء وقتي**: «وقالَ لي: إنْ رأيْتَ غيري لمْ تَرَني[18]». الكفُّ عن رؤية الغير مُمكنٌ، لكن ديمومتهُ أمرٌ مُستحيل، لا لأنّ الغيرَ ضالعُ الحضور ومتعدِّدُ الوجوه فقط، وإنّما، أيضاً، لكونه لا ينفكُّ يَعود، مُهدِّداً بانقطاعٍ في الرؤية. فالانقطاعُ ليسَ إلاّ عودةً للسِّوى، أي للوسيط. مِنْ هنا كانت الإقامة في الرؤية تطويعاً للمُستحيل ومُجابهة له. جاء في إحدى المخاطبات: «يا عبدُ لئِنْ أقمْتَ في رُؤيتي لتقولنَّ للماءِ أقبِلْ وأدْبرْ[19]». الإقامة في الرؤية لقاءٌ مُباشر وامتلاكٌ لِصِفاتِ المطلق.

هو ذا أحدُ المداخل القرائية المُسعِفة في الاقترابِ من تجربة الوقفة، أي الشروع في تأمّلها بناءً على رهانها. رهانٌ سيَّجْناهُ بيْن الإمكان والمُستحيل، على النحو الذي يُجَنِّبُ، إجرائياً، مُقاربة الوقفة اعتماداً على التعريف والتحديد، لِضيْقِهما. فالتحديدُ المُطمئنُّ لِمَسْعى تطويق موضوعِهِ مُهدَّدٌ بحَجْبِ هذا الموضوع ما لمْ يتِمّ استشكالُ هذا التحديد والاحتفاظ له ببياضاتِه اللصيقة بمجهول التجربة. من ثم حَرَصنا على التخلّي عن هاجس التحديد القارِّ للوقفة، واستبدلنا به استشكالَ هذا التحديد، وذلك بمقاربةِ الوقفة انطلاقاً مِنْ رهانها، ومِمّا يقودُ إليها، ومِن أفقها المطلق. هذه العناصِرُ جميعُها منافذ واعدة في الإنصاتِ والمُصاحبة. فما يُعاشُ على حدودِ المستحيل لا يُمكنُ إضاءَتُهُ بخطابٍ مُطمئنٍّ للتحديدات النهائية. تجربة بهذا الرهان، تُرغِمُ كلَّ خطابٍ واصفٍ لها على التحرُّر من ذاكِرَتِه

(18) **المرجع السابق**، ص. 70.

(19) **المرجع السابق**، ص. 212.



والتخلّي عن المُسبقات، بل إنّ إمكانَ بناءِ خطابٍ واصفٍ للوقفة لا يستقيمُ إلاّ بهذا التخلي، من غير أن يتوهَّمَ الخطابُ قدرةَ تطويق المُعتِم والغامض. فالوقفة، بما هي تجربة، تحتفِظ ببياض سِرّي، يجعلُها فوقَ القول، حتّى بالنسبة إلى مَنْ عاشها، كما يُصرِّحُ النفري. الوقفة فوقَ التحديد. إنها تنتسِبُ إلى المعرفة الصّامتة، أي المعرفة التي لا تتحصّلُ عن اللغة ولا تُقالُ بها[20].

2. الطريق إلى الوقفة

لِكلِّ خطابٍ واصِفٍ حُدودُه. غير أنّ وعيَه، في المسار القرائي، بهذه الحدود يُحصِّنه منهجياً، ويجعلهُ يراقِبُ أدواتِه ومفهوماتِه، بما يمنعُ مهمّتهُ مِنْ أنْ تنحَصِرَ في رَصْدِ الخطاب الموصوف من غير التفكير في فجواتِ هذا الوصْفِ ذاته. وقد شدّدنا في تقديم هذا الكتاب، استناداً إلى ما أفصَحَ عنه النفري نفسه، على حُدود مفهوم الطريق في مُقاربةِ تجربته، مَا لمْ يخضعْ هذا المفهومُ باستمرار لِلمُساءلة. صحيحٌ أنّ للمفهوم حضوراً لافتاً في خطاب الصوفية وفي الخطاب الواصف لِتجربتهم، غير أنّ إشارةَ النفري إلى أنّ سفرَه بلا طريق، التي أوردناها في التقديم، تدعو إلى تشغيل المفهوم وتأمّله في آن، بما يجعلُ هذا التأمّل عنصراً لإعادةِ بناءِ المفهوم ودعْمِ إجرائيته. تنطلقُ إعادة البناء بالكفِّ عنْ عَدِّ الطريق سبيلاً إلى أفق معلوم، وبتحريرها من مَفهومَيْ البداية والنهاية، وتقريبها من مدلول السيرورة.

ثمة، في تجربة النفري، ما لا يتسِعُ مفهومُ الطريق لتطويقه، ولكنّ مصيرَ كلِّ خطاب واصِفٍ أن يتوسّلَ بأدواتٍ قرائية وإن احتفظت بفجواتها، شريطة أن يُحصِّنها بالمراقبة. وهو ما سننهجه في اعتمادِ مفهوم الطريق.

---

(20) Carlos Castaneda, **La force du silence**, Folio essais, Gallimard, 1987, p. 315.
وإنْ كان النفري يذهبُ إلى أن الرؤية، التي تتحصّلُ في الوقفة، أبعَدُ من الصّمتِ ذاته، على نحو ما سنوضّح لاحقاً.



2.1. الطريق بين المُنطلق والوجهة

لا تنفصِلُ الوقفة، في التجربة الصوفية للنفري، عمّا يقودُ إليها، أي عن الطريق المُفضي إليها بوصفه أسَّ التجربة والجامِع لأهوالها. ومن ثمّ فإنّ الاقترابَ مِمّا «يُحدِّدُ» الوقفة لا يستقيمُ بدون الإنصاتِ لتفاصيل الطريق، بعد مُباشرة المُراقبة المنهجية التي يقتضيها تشغيل المفهوم في التأمّل، تمييزاً للطريق التي يقطعها السالكُ إلى الوقفة. إذا كانَ لِكلِّ طريقٍ بداية ووجْهة، فإنّ الطريقَ إلى الوقفة لا يحتفِظ للبدايةِ والوجهة بمعنى قارٍّ وثابت. ومن ثم فإنّ التوسّلَ بهما لا يتوقفُ عن تأمُّلهما.

مُعظمُ الدارسين لِتجربةِ الوقفة يلتقونَ في عدِّ الطريق إلى الوقفة يبدأ مِن الانفصال عن السِّوَى وينتهي بتحقُّقِ الوقفة بما هي لِقاءٌ مُباشر مع المُطلق. هذا المسار مُسْتوْحى مِمّا صرّحت به مواقف النفري ومُخاطباتُه. لذلك يتعذرُ نسيانُه في مُتابعةِ تجربة النفري. غيرَ أنّ ما نودُّ التنبيه عليه هو أنّ بداية الطريق، في تجربة الوقفة، ليست مرحلة، بقدر ما هي سيرورة. من ثمّ، تظلُّ سارية في كلِّ أطوار التجربة بما فيها طورُ بلوغ الوجهة المقصودة، أي إنّ البداية لا تنفصِلُ عن نفسها، بل لا تنفكُّ تعودُ باستمرار، لأنّ هذه العودةَ شرطُ تحققِ التجربة. وهذا ما يصدُقُ على وجهةِ الطريق أيضاً. ليست الوجهة نهاية تتوقّفُ معها التجربة، بل الوجهة، أيضاً، لا تنفكُّ تتجدَّدُ، مُحرِّضة على آدابٍ لا فكاك للواقف من التحلي بها، لِيضْمَنَ تجدُّدَ الوجهة. بدون هذا التجدُّد، يُمكِنُ للسِّوَى أن يتسَلّلَ بيْنَ طرَفيْ اللقاء المباشر.

الكفُّ عن عَدِّ البداية مُنطلقاً والوجهة نهاية مُرْتبطٌ عضوياً بما اعتبرناهُ رهانَ التجربة، أي انخراطها في تطويع مُستحيل يظلُّ دوماً مُستحيلاً، ولكنه ينطوي، في الآن ذاته، على ما يجعلُ منه مُمكناً يتجدَّدُ بتجدُّدِ المُستحيل نفسه. وهو ما أمْلى علينا اعتمادَ هذا الرّهان كوّة لاستجلاءِ ليل الوقفة الذي يبقى مُحتفِظاً بعتمته على الرغم من كلِّ مُحاولة للاستجلاء.

بهذا المعنى، تتسنّى مُصاحبة الوقفة بما هي مُصابرة ومجاهدة. واستناداً إلى المقصود بالبداية والوجْهة، يُمكنُ الحديث في هذه المُصاحبة عمَّا سمَّيْناه سابقاً



بالمُجاهدة المُضاعَفة. ضِلعُها الأوّل، يُجَسِّدُه ما يقطعُهُ السّالك قبلَ بلوغ الوقفة، وهو ما سنُنصِتُ له انطلاقاً من مَسْعَى الانفصال عن السِّوَى بمُختلِف وُجُوهه. أمّا الضِّلعُ الثاني فيُجسِّدُه مَسْعَى ضمان ديمومة الرؤية، أي ديمومة الوقفة، لأنّ دخولَ الوقفة مُهَدَّدٌ بعودة الوسيط، أي بالخروج منها. وإذا كنّا سنتناولُ هذه المُصابرة المُضاعَفة اعتماداً على لحظتيْن، فلِدافعٍ إجرائي ليسَ إلاّ، وإنْ ظلَّ هذا الإجراءُ مُهَدَّداً بخَلل التبسيط. ذلك أنّ وَصْفَ تجربة النفري يُجابهُ صعوباتٍ عديدةً، منها حجابُ الترتيب والتقديم والتأخير والتصنيف وغيرها من مقولات التنظيم. فالمُصابرتان لا تخضعان لِتعاقبٍ خطّيٍّ، بحيث تنتهي الأولى ببدايةِ الثانية، بل إنّ الأولى تظلُّ سارية في الثانية ومُتحكمة فيها في آن، على نحو يجعلُ التشابُكَ بينهما مُعَقّداً، والحديثَ عنهما مُنفصِلتين حجاباً يقتضيه الهاجسُ الإجرائي الذي تُمْليه طبيعة الخطاب الواصف. لذلك سوف يتداخلُ الحديثُ عن اللحظتيْن، في أكثر من مُناسبة واحدة، في أثناء تقديمهما.

ليسَ المسارُ، الذي يَقودُ إلى الوقفة، خطِّياً، وإنْ بَدَتْ فيه محطاتٌ أرقى من الأخرى. كما أنّ الوقفة ليست نهاية، لأنّ ديمومتها تنتسِبُ إلى مُستحيلٍ مُنطوٍ على الإمكان، إلاّ أنّه إمكانٌ مُتقطِّع، مِمّا يجعلُ المسارَ إلى الوقفة سارياً، أيضاً، حتى في بلوغها. ولعلَّ هذا ما يجعلُ الوجهة بلا نهاية.

2.2. التطهُّر للوقفة

غالباً ما تقترنُ التجاربُ، التي لا مستْ حُدودَ العقل في بلوغ السرِّي والخفيّ في الوجود، بالتخلي عن العقل[21]، بما هو مُنتِجُ مقولاتٍ وحقائق. وغالباً ما يتطلّبُ هذا التخلي الانفصال عن نمطٍ من الفهم والإدراك، بل يتطلّبُ، أبعد من ذلك، التخلصَ من كلِّ شيء[22]. هذا مبدأ تتقاطعُ فيه التجاربُ التي استشرفتْ ما

(21) بذلك أوْصى العارفُ دون خوان مُريدَهُ كارلوس كاستنيدا إنْ هو أرادَ بلوغ المعرفة الصّامتة. انظر: Carlos Castaneda, **La force du silence**, op. cit., p. 281.

(22) Carlos Castaneda, **Voir, Les enseignements d'un sorcier yaqui**, folio essais, Gallimard, 1973, p. 196.



وراء العقل أو التي اقترنت بالغيب، لكنّ هذا التقاطع ليس فقط علامة وحدةٍ بين هذه التجارب، وإنما هو أيضاً علامة اختلافٍ لا تكشِفه إلاّ التفاصيل.

تكادُ هذه التجارب تُقدِّم، من داخل اختلافها، التخلّي في صورةِ تطهُّر. ولعلّ هذا ما تُركّزُ عليه تجربة الوقفة كذلك. جاء في **موقف الوقفة**: «وقالَ لي تطهَّرْ للوقفة وإلاّ نفضتك[23]». التطهُّرُ من آداب الوقفة. يتقدَّمها ويُصاحِبُها في آن. بدونه يكونُ السالك مُهدَّداً بالنفض، بل إنّ هذا التطهُّرَ نفسَهُ لا يقودُ بالضرورة إلى الوقفة على نحو ما يُفهمُ من الإقرار الآتي: «وقالَ لي ما كلُّ من نفى سِوايَ رآني[24]». النفيُ من المفهومات التي تتماهَى مع مفهوم التطهّر كما سنوضِّح. ليس كلُّ تطهُّر يقودُ إلى الوقفة. هذا ما يجعلُ الطريقَ إلى الوقفة مُخاطرةً غيرَ مأمونةِ العواقب. قد لا يبلغ السالك الوقفة، وإن هو بلغها، فإنّه يظلُّ مُهدَّداً بالخروج منها ما لَمْ يتجدَّدْ بتجدُّدِها. ولمّا كانَ اقترانُ النفري بهذا المسلك مصيرياً، فإنه استوْعَبَ أنّ «المخاطرةَ جزءٌ من النجاة[25]». هو ذا الاختيارُ المُمْكِن. لا يعرفُ فيه النفري غاية قارَّةً ينتهي إليها غير انجذابه نحو المُطلق، كما لا ينطلِقُ من قبلياتٍ يُعوِّلُ عليها. سَندُهُ، في مسلكه، التخلي عن هذه القبليات، لأنّ من يعرفُ على نحو قبلي لا يُمكِنُه أنْ يذهَبَ أبعدَ من أفقِ معلوم[26].

يتماهَى مفهوم التطهُّر، الذي عليه تقومُ تجربة الوقفة عند النفري، بمفهوم الإفراغ، والفراغ، والنفي، والطّرح. وكلها مفهومات- تجارب، تقترنُ عن طريق التقابل بمفهوم السِّوَى، وتُضيءُ المُخاطرة التي تلقّى النفري الأمرَ برُكوب أهوالِها. إلى هذا التماهي، تُشيرُ العديدُ من الشذور، من بينها ما جاء في **موقف الأمر**، فيه نقرأ: «الكشفُ أنْ تنفي عنكَ كلَّ شيء»، ونقرأ أيضاً: «اِطرَحْ كلَّ شيءٍ أبْديهِ لكَ من الأسماء والعلوم»، و«فرِّغ قلبَكَ لي لِتنْظرَ إليّ[27]». يندَرجُ التطهُّر، الذي يتعدَّدُ

(23) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 73.

(24) **المرجع السابق**، ص. 128.

(25) **المرجع السابق**، ص. 71.

(26) George Bataille, **L'expérience intérieure**, op. cit., p. 15.

(27) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 94- 95.



دالّه دونَ أنْ يتغيَّرَ مدلوله، في التأهُّب للمُجاوَرة واللقاء المباشر[28]. المُجاورة بمعنى اكتساب الصِّفات، واللقاء المُباشر بمعنى الرؤية من غير وسيط.

قد يوهِمُ وصْفُ هذا التطهُّر بخضوعه للتتابُع، أو بانطلاقهِ مِنْ بدايةٍ تتوجَّهُ نحو نهايةٍ مّا، غيرَ أنّ تجربة الوقفة، في ما نزعُم، مُخالِفة لِما يوهِمُ به كلُّ خطابٍ واصفٍ لها. إنها سيرورةٌ مبنية على التجدُّد، لا على علاقةِ سابقٍ بلاحقٍ[29]. التأهُّبُ للّقاءِ المُباشر استِعدادٌ مُستمِرّ، والرؤية، التي تتحقَّقُ فيه، يكفُّ فيها المرئي عن الخضوع للتصنيف أو لِمقولةِ الأين والمتى والكيف، وإلاّ تسرَّبَ السِّوَى عبرَ هذه المقولات نفسِها وأبطلَ اللقاءَ المُباشر.

تقترنُ كلُّ المفهومات، التي تتماهَى مع مفهوم التطهُّر، بمفهوم السِّوَى، على نحو يجعلُ الوقفة تطهُّراً من السِّوَى ونفياً له وفراغاً منه. إنّها انفصالٌ عن السِّوَى. وهذا ما يَهَبُ مفهوميْ الانفصال والسِّوَى كفاية إجرائية في قراءةِ الوقفة، بل إنّ الاقترابَ منها لا يستقيمُ بدونهما. ومن ثم كانَ مفهومُ السِّوَى المدخلَ الرئيسَ إلى إضاءَةِ الوقفة. فهو أهمّ مفهوم في هذه التجربة. تتكشّفُ أهميته من تشعُّبه وتعدُّدِه وضلوع حضوره، ومِنْ كون الانفصال عنه تجربة شاقّة، يُلامِسُ مسعاها عتبة المُستحيل. فلا وقفة ما بَقِيَ للسِّوَى أثر. جاء في **موقف وراء المواقف**: «أنتَ عبْدُ السِّوَى ما رأيتَ له أثراً»، لأنّ أثرَ كلِّ شيءٍ حُكمُهُ[30]. ولا حُكمَ للسِّوَى على الوقفة أو فيها. فالوقفة تقودُ إلى المُطلق، بينما السِّوَى لا يقودُ إلاّ إلى السِّوَى. لكنّ المفارقة، التي تُبرزُها تجربة الوقفة، هي أنّ ما يُرامُ الانفصال عنه لا حدودَ له. جاءَ في **موقف البحر**: «وقالَ لي (. . .) إذا عرَّفْتُكَ سِوايَ فأنتَ أجْهَلُ

(28) جاء في **موقف بين يديه**: «وقالَ لي: إنْ لقيتني وبيني وبينك شيءٌ مِمّا بدا، فلسْتَ مِنّي ولا أنا منكَ». **المرجع السابق**، ص. 154.

(29) تنبّه بول نويا إلى حجاب الترتيب في تقديم انفصال الواقف عن وُجوهِ السِّوَى، مُستنِداً في ذلك إلى ما جاء في المخاطبة الآتية: «يا عبدُ أنا أظهَرْتُ كلَّ شيءٍ، وجعلتُ الترتيبَ فيه حجاباً عن معنويتِه، وصيَّرْتُ الحدَّ عليه حجاباً عن مُرادي فيه». انظر: **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 362. ولكن هذا لا يمنعُ من التشديد على تفاوُتِ درجاتِ السِّوَى، بناءً على ما ينصُّ عليه خطابُ النفري نفسه.

(30) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 128.



الجاهِلين، والكوْنُ كلُّهُ سِوَاي[31]». هكذا يتبدّى الانفصالُ عن حُكم السِّوَى انفِصالاً عن حُكمِ الكون كلِّه، مِمّا يجعَلُ هذا الانفصالَ تجربة على حافّةِ المُستحيل.

3. السِّوَى

يتقاطعُ مفهوم السِّوَى، في خطاب النفري وتجربته، مع المفهومات الآتية: الغير، الوهْم، الحجاب، الحدّ. مفهوماتٌ تشتغِلُ بالآليةِ ذاتِها، وتحكمها وشائجُ تُوحِّدُ، في الغالب الأعمّ، مدلولها وإنْ تعدَّدت دوالُّها. ومع أنّ مفهومَ السِّوَى، في تجربة النفري، لا يتكشّفُ إلاّ بالتفاصيل التي تُعدِّدُ وجوهَهُ وتُبرزُ آلية اشتغاله، فإنّ ثمة علاقة تُضيءُ على نحو عامّ المقصود بالمفهوم. إنها علاقة التقابُل القائمة بين السِّوَى والمُطلق. فكلُّ ما سِوَى الله، يتحدَّدُ بكونِهِ غيراً ووهْماً وحجاباً وحدّاً، مِمّا يَهَبُ السِّوَى حضوراً متعدِّداً بتعَدُّدِ الإدراك من جهة، وبتعَدُّدِ انشغالاتِ الناس وأوهامهم من جهةٍ أخرى. ولعلّ الآلية المُميِّزة للسِّوَى كامنة في إبدال وجوههِ وفي عودته الدائمة. لا ينفكُّ السِّوى يعودُ في مظاهر عديدة. آلية تلازمُه حتى غدَتْ صِفة له.

تتحدَّدُ علاقة السالك بالسِّوَى، في خطاب النفري، بوصفها علاقة توتُّر وصراعٍ دائمَيْن. فبقدر تمنُّع السِّوَى وتعَدُّدِ وجوهِهِ وتفاوُتِ درجاتِ هذه الوجوه، بقدر مَسْعى السالك إلى الفكاك منه والانفصال عنه. فتحوُّلُ هذا الانفصال إلى هاجس وجودي هو ما يُتيح الخروجَ من العموم إلى الخصوص، لأنّ الوقفة تجربة تتجاوزُ مُمْكنَ العامّة. الانتسابُ إلى الخاصّة مُرتبطٌ عضوياً بركوب مُخاطرَةِ العبور إلى الوقفة. ذلك أنّ مُواجهة السِّوَى لا تتسنّى إلاّ انطلاقاً من الوعي بالسِّوَى على أنه سِوَى. هذا الوعيُ المُمَهِّدُ للمواجهة هو ما يُحدِّدُ، في تجربة الوقفة، حقيقة الإنسان؛ أهو عامّ أم خاصّ، لأنّ رأسَ الأمر، كما جاء في **موقف حجاب الرؤية**، «أنْ تعْلَمَ مَنْ أنْتَ، خاصٌّ أم عامّ». بهذا العِلم، يُصبحُ السَّعْيُ إلى الوقفة

---

(31) **المرجع السابق**، ص. 133.



مصيراً لا فكاكَ منه، على نحو ما يُوضِّح الموقف السابق. فيه نقرأ: «وقالَ لي: إنْ لمْ يَعْمَل الخاصُّ على أنّه خاصٌّ هَلكَ[32]».

التمييزُ بين العامّة والخاصّة يجعلُ الحياةَ حيواتٍ. كلٌّ يتيسَّرُ له من معاني هذه الحياة على قدْر استعداده ومُجاهدته. من ثمّ كانَ مفهومُ السِّوَى مُميِّزاً لاختلافِ النظر إلى الحياة والتعالقِ معها، مادام الوعْيُ به لا يتسنّى للجميع. فاعتبارُ الكوْن سِوَى وغيراً معرفةٌ خاصّة لا تنالها العامّة. بدون الوعي بالسِّوَى، يُصبحُ الوجدُ بهذا السِّوَى بديلاً عن الانفصال عنه. الوَجْدُ بالسِّوَى مُبتغى العامّة، إنه أُفُقُ سَعْيهم، في حين ترومُ الخاصّة الانفصالَ عنه وعن الوَجْد به. من سِوَى إلى سِوَى هي رحلة العامّة، في منظور الصوفية، لا يَقودُهم في هذه الرِّحلة إلاّ الوهم كما يرى ابنُ عطاء الله السكندري[33]. والعامّة لا يحيون الوهم بوصفه وهماً. إنهم بمنأى عن مُساءلةِ علاقتهم بالسِّوَى الذي لايبدو لهم كذلك، مادام «المَحْجُوبُ لا يَدْري» على حدِّ تعبير عفيف الدين التلمساني[34]. أمّا الخاصّة فيُدركونَ السِّوَى بوصفه سِوَى، وإن اختلفت علاقتهم به. بهذا الإدراك، عدّوا كلَّ وَجْدٍ بالسِّوَى ترسيخاً للنسيان أو الغفلة. من هنا كان الذكْرُ، عندهم، مُواجهة لهذا الوجْد بما هو نسيانٌ يُكرِّسُ الانسياقَ وراء الحُجُب. غيرَ أنّ رَفعَ حجاب النسيان لا يتِمّ، في تجربة النفري، بالذكْر. ذلك أنّ هذا الصوفي عدَّ الذكْرَ ذاتَهُ حجاباً. واقترن لديه الخروج من الذكر بالخروج من الغفلة، إذ اعتبَرَ أهلَ الورد في مرتبةٍ أدنَى مِمّن تجاوزوا الذكْرَ بوجهٍ عامّ[35]. وسيأتي تفصيلُ ذلك في حينه.

لا حَدَّ لاشتِغال السِّوَى. اشتغالٌ يحكمُه، حسب النفري، الإبعادُ عن الوجود، بما يضمَنُ للوهْم انبثاقاً مِنْ مواقعَ مُختلفة، تُهدِّدُ في كلِّ حين بنسيان الوجود. مُواجهة هذا التهديد لا تجعلهُ يختفي إلاّ ليعود بإيقاعٍ سريعٍ، يُسايرُ إيقاعَ

---

(32) **المرجع السابق**، ص. 116- 117.

(33) محمد بن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحِكم**، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، 1985، ص. 159.

(34) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 78.

(35) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 181- 267.



الأنفاس كما يُشبِّهُهُ الصوفية. بإيقاعِ هذا النسيان يتحدَّدُ إيقاعُ اليقظة عند الخاصّة في صراعٍ حادٍّ مع السِّوَى.

يكادُ الوعيُ بالسِّوَى يكونُ ملمحاً مُشترَكاً بين الصوفية، غيرَ أنّ وضعيته في كلِّ تجربةٍ صوفية تحتفِظ له بما يُمَيِّزُه، انسِجاماً مع ما يُفرِّقُ بين هذه التجارب وإنْ تعدَّدت عناصِرُ التقاطع بينها. لذلك شدَّدنا، سابقاً، على أنّ استكمالَ رسْمِ مشهَدِ تجربةٍ مُعينة لا يستقيمُ إلاّ بالتفاصيل التي تظلُّ مُحتفِظة بأسرارها في الخطاب الصوفي. ثمّة تجاربُ ألمحت إلى السِّوَى دونَ أن يتحوّلَ فيها إلى مفهومٍ يتوقّفُ فهمُها عليه، وثمة تجاربُ أخرى أوْلتْهُ عناية خاصّة، لأنها فتحتْ له وشائجَ مُتشعِّبة مع مفهومات أخرى. وتجربة النفري تنتمي إلى الصِّنفِ الثاني، لأنّ مفهومَ السِّوَى فيها ليس مركزياً فقط، بل ينطوي، أيضاً، على تفاصيلَ خاصّة بهذه التجربة، تهيّأ للنفري بلوغها في سفره الخاصّ نحو المُطلق. تفاصيلُ مُتشابكة. لا يكفي معها عدُّ الوقفة انفِصالاً عن السِّوَى، إذ لابُدّ من رَصْدِ سيرورةِ هذا الانفصال، والإنصات لِتعدُّدِ وجوه السِّوَى. تعدُّدٌ مَكّنهُ من اكتساح كلِّ أحكام الكون حسب النفري. ولا بدّ، أيضاً، من التنبُّه إلى إمكان عودة السِّوى حتى بعد الانفصال عنه. إنّ السِّوَى، بناءً على هذه الإشارات الأوّلية، مفهومٌ مركزي في تجربةِ الوقفة، لا فكاكَ من التوسُّل به إجرائياً للاقتراب منها وتأويلها، مادام كلُّ اقترابٍ من هذه التجربة ليس إلاّ تأويلاً لها.

4. وجوه السِّوى

لعلّ أهمّ ما يَسِمُ السِّوَى هو تعدُّدُهُ وامتدادُه في مُختلفِ أسُس الإدراك ومنطلقاته، من جهة، وفي مختلف انشغالاتِ الناس واهتماماتِهم، من جهةٍ أخرى. إنه سَارٍ في مشاغِل اليومي وفي مرتكزات الإدراك ومُوجِّهاته، على نحو يجعله ضالِعَ الحضور. الانخراطُ فيه لا يقودُ إلاّ إليه. جاء في **موقف كِدْتُ لا أؤاخِذه**: «وقالَ لي: الغيْرُ كلُّهُ طريقُ الغيْر[36]». بهذا الامتِداد، يُرسي السِّوَى

(36) **المرجع السابق**، ص. 144.

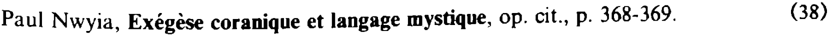


سُلطة تتقوّى بالغفلة، أي بخفوتِ الحيرة. الحيرةُ الصوفية هي الحذر المُستمرّ من النسيان الذي يحْجُبُ عن الوجود. تعقّدُ آليةِ هذا النسيان واشتغالهُ بوُجوهٍ عديدةٍ هما ما يحمي سُلطة السِّوَى. فوسائلُ الإدراك، من علمٍ ومعرفةٍ، سِوَى، واللغة سِوى، والعادةُ سِوَى، والمسافةُ سِوَى، والنفسُ سِوَى. الكونُ، كما سبقت الإشارة، كلّه سِوَى. ومن ثم فالوقفة، بما هي انفِصالٌ عن السِّوَى، يُوجِّهها مسعَى السُّمُوّ على الكون والخروج من أحكامه[37]. لا مراء، إذن، في أنّ فهْمَ هذا المسعى يقتضي رَصْدَ مُختلفِ وُجوهِ السِّوَى في تجربةِ النفري.

تناولَ بول نويا، كما سبق أنْ ألمَحنا، تعدُّدَ وُجوهِ السِّوَى في تجربة النفري انطلاقاً من الحرف والعلم والمعرفة. وهي عموماً أهمّ مظاهر السِّوَى التي يُبرزُها خطابُ **المواقف والمخاطبات**. وقد عدَّ بول نويا الحرفَ أسَّ السِّوَى، وقاربَ تجربة الحرف عند هذا الصوفي بناءً على لحظتيْن، سنحرصُ على الإنصات لِتفاصيلهما في موضِعٍ آخر من هذه الدراسة. في سياق ذلك، اعتبرَ الدارسُ العِلمَ والمعرفة مظهَريْن من مظاهر غيرية الحرف، على النحو الذي يجعَلُ الخروجَ عن الحرف خروجاً عن العِلم والمعرفة[38]. والحقّ أنّ إشاراتٍ عديدة في كتاب النفري تُعضِّدُ ما ذهَبَ إليه بول نويا، وتُوضِّحُ انضواء العِلم والمعرفة تحت الحرف، إذ تتكشّفُ علاقتهما بالحرف، في أكثرَ مِنْ موضِعٍ، على أنها علاقة جُزءٍ بكلّ. غير أن هذا المنحى، الذي سَلكهُ بول نويا، يبقى احتِمالاً ضِمْنَ احتِمالاتٍ أخرى مُمكنة، ترجِّحُ مسالكَ للتأويل المُتعدِّد. اِستناداً إلى هذه الإشارة، سنحرصُ على اعتمادِ منحى مُغاير، يُعوِّلُ على تأخير الحديث عن الحرف. مُغايرة تُحرِّضُ عليها عواملُ مختلفة، نذكرُ منها:

أ- فتْحُ إمكاناتٍ أخرى للتأويل.

ب- السَّعيُ إلى رَبْطِ وضعية الحرف في الطريق إلى الوقفة بتجربةِ كتابةِ الوقفة. ذلك أن بول نويا انشغلَ، في دراسته للنفري، بتجربة الوقفة أكثر من



(37) **نصوص صوفية غير منشورة**، م. س.، ص. 249.

(38) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 368-369.



انشغاله بتجربةِ كتابتِها. هذا الرَّبْط هو ما يُضيءُ إشكالَ الكتابة ويُبْرزُ مُمارستَها بما هي مُفارقة، على نحو ما سنُوضِّحُ في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ج- الانفصال الجزئي للعِلم والمعرفة عن الحرف. فالعِلمُ، في خطابِ النفري، لا يتحدَّدُ بالحرف وحسب، وإنما، أيضاً، بآليات اشتغاله. ثمّ إنّ الفرْقَ بين العِلم والمعرفة لا يُظهِرُهُ الحرفُ وحْدَه.

د- الكشفُ عن محدوديةِ تناوُل العلاقة بينَ وُجوهِ السِّوَى الثلاثة اعتِماداً على ما يَصِلُ الكلَّ بالجُزء. فاعتِبارُ الحرف كلاًّ وما عداهُ جزءاً لا يُبْرِزُ خصوصية هذه الوجوه وما تفترقُ به، حسب خطاب المواقف والمخاطبات، عن بعضِها.

هـ- رَصْدُ وُجوهٍ أخرى للسِّوَى مهما بَدَت الإشارة إليها محدودةً في خطاب النفري. ذلك أنّ بول نويا أوْلى عناية لِوُجوهِ السِّوَى في وسائل الإدراك أكثر من التفاتِه إلى سَرَيان السِّوَى في ما يُوجِّهُ اهتِمامَ العامّة.

4.1. العلم والمعرفة

على الرغم من اعتبار النفري العلمَ والمعرفة وَجْهيْن من وجوه السِّوَى، فإنه حرَص على إبراز حدود السِّوَى في كلٍّ منهما، وإظهار الفرق المُميِّز لهما، بما يُوضِّح صِلتَهما بالوقفةِ ودرجة السِّوَى فيهما. فقد أخضعَهما إلى تراتُبٍ كشفَ أنّ السِّوَى عنده درجات. الآلية المُتحكِّمة في السِّوَى تشتغِلُ فيهما معاً، ولكن بدرجة تحتفِظ على تفاوُتِها بينهما.

المعرفة في خطاب النفري أرقى من العلم. ذلك ما يبدو من المُفاضلة التي يُقيمُها هذا الخطابُ بينهما. مفاضلة تتكشّفُ في سياق مقارنةِ النفري بين الوقفة والمعرفة والعلم، بما يُبرزُ الفارقَ بينها. لا يكفُّ خطابُ النفري عن إنجاز هذه المُقارنة، لذلك نكتفي منها بمَلمحٍ دالٍّ يُبرزُ تفاوُتَ درجةِ السِّوَى بين العلم والمعرفة، قبْل اضمِحلال هذا السِّوَى في الوقفة. نعثرُ على هذا الملمح في **موقف الوقفة** الذي جاء فيه: «وقال لي: العالِم في الرِّقّ والعارفُ مُكاتَب والواقفُ حرّ[39]».

(39) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 78.



بيْنَ الرِّقّ والمُكاتبة تفاوُتٌ يكشِفه رصْدُ اشتِغال السِّوَى في العلم والمعرفة، قبل اضمِحلاله في الوقفة، على نحو يُوضِّحُ، أيضاً، الفرقَ بين المُكاتبة والحرّية. ذلك ما سنُضيئه بعد حين.

4.1.1. العِلم

يقترنُ العِلمُ في تجربةِ النفري وخطابهِ بالسِّوَى. وقبْل رَصْدِ حُجُب العِلم عنده، يتعيَّنُ التنبّه إلى تمييزه بيْن عِلميْن؛ العِلمُ الغيْري والعِلمُ المُتحصِّلُ من تلقاء النفْس. تمييزٌ يُقيمُه استناداً إلى الوقفة. إنّها «ينبوعُ العِلم، فمَنْ وقفَ كان عِلمُه تلقاء نفسه، ومَنْ لمْ يقفْ كان عِلمُه من عند غيره[40]». العِلمُ عند النفري عِلمان. الأوّل نقلي، يعتمِدُ على التقليد، أي على الغيْر، والثاني، متحصِّلٌ من التجربة، أي من الوقفة. العِلمُ المبني على التقليد حجاب. إنّه سِوَى، بخلاف الثاني المُتحقّق ببلوغ أهوال الوقفة وارتيادِ مجاهيلها، وإنْ ظلَّ هو أيضاً دون حقيقة الوقفة، كما سيأتي بيانُه في موضِعٍ من هذه الدراسة.

العِلمُ الغيْري لا يُعوِّل على التّماسِّ الحيّ للذات مع المعلوم، وإنّما يستنِدُ إلى أفكار الغيْر. وهو بذلك لا يقومُ إلاّ بإبعادِ العالِم عن المعلوم، ما دام وسيطُ العِلم يفصِلُ بينهُما. العِلمُ الغيريّ باردٌ لا حياةَ فيه، لأنّه لا يتحصَّلُ من تلقاء النفس، أي ليست التجربة ينبوعَه. أساسُهُ القياسُ الحاجبُ. فالعِلمُ الغيْري يقيسُ الغائبَ على الشاهد[41]. والقياسُ لا يقومُ إلاّ بحجْب العِلمِ عن المعلوم وإبعادِ العالِم، تبعاً لذلك، عن هذا المعلوم. ومن ثمّ يُكرِّسُ العِلمُ القائمُ على التقليد نسيانَ الوجود، ويُراكِمُ الوسائط، ويُقوِّي السِّوَى الذي يشتغلُ في آلية القياس. وإذا كان المعلومُ هو مُمكنُ العِلمِ وأفقُه، فإنّ ذلك يشهدُ على حَدِّه، لأنّ المُطلق، الذي إليه يسعَى الواقفُ، لا معلومٌ. جاء في **موقف البصيرة** أنّ العِلمَ مقصورٌ على المعلوم والمعيون، في حين أنّ المطلق لا معلومٌ ولا معيون. فالعِلمُ، بالمعنى الذي يُبلوِرُهُ

(40) **المرجع السابق**، ص. 74.

(41) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 116.



النفري له، مُهدَّدٌ بحَجْب المعلوم ذاتِه، فكيف بما ليس معلوماً.

غيرية هذا العِلم، الذي يتعيّنُ على السالك إلى الوقفة التخلي عنه، لا تنحصِر في التقليد فحسب، وإنما أيضاً في استناده إلى النظر[42]. عِلمُ النظر لدى النفري، كما لدى غيره من الصوفية، سِوَى، لأنه ينهضُ على مقولاتٍ ومقاييسَ وقبلياتٍ تعوقُ الاقترابَ من المعلوم[43]. بها يكونُ العالِمُ تحت حُكم عِلمِه الذي يحجُبُه عن معلومِه، فلا يَرَى من هذا المعلوم إلاّ ما يسمَحُ به عِلمُه، وهو في حقيقة الأمر لا يَرَى معلومَه بقدر ما يَرَى أشكالاً أخرى لِعِلمه، لأنّ «مَنْ عَلِمَ عِلمَ شيءٍ كان عِلمُه إيذاناً بالتعرُّض له[44]». مِن ثم تكونُ وضعية المعلوم مُحدَّدة على نحو قبلي في العِلم الذي منه يستمِدُّ العالِم. العِلمُ الذي منه المُنطَلَقُ هو عينه نهاية العالِم. النهاية مُضمَرةٌ في البداية، لأنّ ما يستمِدُّ منه العالِمُ هو مَبلغُ عِلمِه. هكذا يتكشّفُ مقصودُ النفري من كوْن العالِم في الرِّق، ما دام العِلمُ لا يُظفِرُ إلاّ بالعِلم[45].

العالِمُ عند النفري عَبدٌ مُكبَّلٌ بقيودِ الفكر، بالمعنى الصوفي، وبقبليات الفقهاء المُتعارضة مع وجْهةِ الواقف. في الطريق إلى هذه الوجْهة، تنفتِحُ المجاهيل المُتجدِّدة دوماً، على النحو الذي يجعلها مُتمنِّعة على محدودية النظر ومُتملِّصة بتجدُّدِها من تصنيفات الفكر وقبليات الفقهاء. هكذا اقترنَ العِلمُ الغيريّ عند النفري بالحُجُب التي برفعِها تتسنّى مُجاورةُ وجودٍ منذور لِعبور يُمكِّنُ من مُلامسةِ تجدُّدِهِ. العِلمُ الغيريّ مُعارضٌ للوجود حسب النفري، لأنه يُرسِّخُ نسيانَ الوجود. جاء في **موقف الوقفة**: «وقال لي: الواقفُ يرى العِلمَ كيف يُضيِّعُ المعلوم، فلا ينقسمُ بموجود، ولا ينعطفُ بمشهود[46]». العِلمُ الغيريّ فاصلٌ عن الوجود ومُنفصلٌ عنه. تقسيماتُه حُجُبٌ لا يتحقّقُ لها أو بها الشهود. تقسيماتٌ تُضيِّعُ

---

(42) قال عفيف الدين التلمساني في شرح المقصود بالعلماء في خطاب النفري: «العلماء هم الذين عِلمهم مُستنِدٌ إلى العقل والنقل أو إلى أحَدِهِما». **المرجع السابق**، ص. 124.

(43) عدَّ النفري الوجْدَ بالمقولاتِ كفراً، أي حجاباً وستراً. **المواقف والمخاطبات**، ص. 123.

(44) **المرجع السابق**، ص. 77.

(45) **نصوص صوفية غير منشورة**، م. س.، ص. 205 - 294.

(46) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 76.



المعلوم وتقومُ بديلاً عنه، ومن ثم لا ترجعُ بمشهود. ذلك ما يُوضِّحُه عفيف الدين التلمساني في شرحه قائلاً: «الواقفُ يرى مَزلاّتِ أقدامِ العلماء في مبلغ عِلمهم، فيجدُ عِلمَهم قد ضيَّعَ المعلوم، فإذا انقسمَ ذلك العِلمُ لمْ تكن أقسامُه إلاّ أوْهاماً وخيالاتٍ لا أقساماً وجودية، فهو إذن لا ينقسمُ بموجود كما تنقسمُ المعارفُ والحقائقُ الشهودية، فإنّ أقسامَها وجودية». هذه الأقسام الوهمية «لا تنعطِفُ بمشهودٍ كما ترجعُ المداركُ الحقيقية بمشهوداتِها[47]». انطواءُ العِلم على المقولات والمُسبقات والأحكام القبلية، في تجربةٍ تقومُ على التخلُّص من هذه الأحكام وتسعَى إلى تعليقِها، يجعَلُ من العِلم حجاباً يتعيَّنُ رفعه.

لهذا كلِّه نُهِيَ النفري عن دخول العِلم. جاء في **موقف العِلم**: «أوقفني في العِلم وقال لي: العِلمُ كلُّه لا يحملُك ولا يحملُ بابَك، فلا تدخل إليه، فإنّك إنْ دخلتَ إليه حمَلتَه. فإلى أين تحمِله؟ إليّ؟ تأكلك وتأكله ناري التي حطبُها عِلم العالمين[48]». غير أنّ النهيَ عن دخول العِلم ليس عامّاً. المُنْهَى عنه هو الدّخولُ بيقين. فدخولُ العِلم يظلُّ ضرورياً في الطريق إلى الوقفة، ولكن شريطة أن يكون دخولَ العابر، لأنّ الوعيَ بالوهْم الذي ينطوي عليه الوجْدُ بالسِّوَى، ليس ذهنياً وإنما يتحصَّلُ من التجربة. الوقفة إنفِصالٌ عن السِّوَى. والانفصالُ تجربة وليس مقولة. تجربة فيها ومنها يتحصَّلُ الوعْيُ بحدود السِّوَى. فكلّما انبنت العلاقةُ مع العِلم على اليقين والتسليم، تحوّلَ العِلمُ إلى وَهْم وحجاب. من هنا ألحّ النفري على أنّ «العِلمَ المُستقرّ هو الجهلُ المستقرّ[49]». بناءً على هذا الإلحاح، تتكشّفُ دلالة تلقي النفري للأمر الآتي: «إنْ دخلتَ العلومَ فادخُلها عابراً، إنما هي طريقٌ من طرقاتك فلا تقفْ فيه[50]». أمرٌ يحصُرُ النهيَ السابق ويُضيء المقصود به. عبورُ العِلم يصونُ، إذن، من التقليد المُرتبط بالعِلم الغيريّ.

ولمّا كان العِلمُ الغيريّ الذي به يرومُ العالِمُ الاقترابَ من المعلوم هو عينُه ما

(47) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 125.
(48) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 200.
(49) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 177.
(50) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 208.



يُبعِدُه عنه، كما أوضحنا، فإنّ النفري مجّدَ الجهلَ وشدَّدَ على أهميته في العبور نحو المطلق. ولكنّ الجهلَ المُمَجّدَ، في تجربة النفري وخطابهِ، جهلٌ خاصّ، يتعيَّنُ توضيحُه رفعاً لكلِّ لَبْس. يقول النفري: «حدُّ الجَهل اسْتِتارُ العِلم[51]». حدٌّ يُؤكّدُ أنّ الجهل يقوم على العِلم ولا ينفصل عنه حتّى في انفصاله عنه. الجهلُ لا يعني انعِدامَ العِلم وإنما فقط استِتارَه. الاستتارُ إخفاءٌ وتغطية لِما كان قائماً من قبل[52]. ذلك ما ينسجمُ مع تجربة الدخول العابر للعِلم، بما هي تجربة تركٍ بالمعنى الذي بلورناه في الفصل الأوّل. دلالة الاستتار تُعضِّد، بجلاء، أنّ الجهلَ المقصودَ جهلٌ عن عِلم، أي ناجمٌ عنه. ومن ثم فالجهلُ قبل العِلم لا يُعوَّل عليه عند النفري. ما يُعوَّلُ عليه هو الجهلُ بعدَ العِلم. إنه المعنى الثاوي في الإشارة الآتية: «وقال لي: إذا علِمتَ فجَهِلتَ، بنيتَ على ما لا ينهدِم. وإذا علِمتَ فرابطتَ عِلمكَ، بنيتَ على شفا جرفٍ هارٍ، فانهار[53]».

الجهلُ، في ضوءِ ما تقدّم، تجربة بالعِلم وفيه، وليس حالة قبلَ العِلم، أي إنّ الجهلَ وقْفٌ على مَنْ دخلَ العِلم. مَنْ لمْ يسلكْ سبيل العِلم يظلُّ بمنأى عن الجهل. وحدَهُ مَنْ تشبَّعَ بالعِلم يُمكنه بلوغ مقام الجهل. والجهلُ، فضلاً عن ذلك، يتجدَّدُ بتجدُّدِ العِلم. بهذه الخلفية، يُمكنُ أنْ نفهَمَ قولَ النفري السابق، الذي نصّ فيه على أنّ العلمَ المستقرّ هو الجهلُ المستقرّ. فإلى جانب المعنى الأوّل المُرتبط، كما ألمحنا، بتحوُّل العِلم، بسبب جمودِه، إلى جهل بالمعنى السلبي لا الإيجابي، فإنّ هذا القولَ يُتيحُ إمكانَ قراءته من موقِعٍ آخر، هو أنّ تجدُّدَ الجهل من تجدُّدِ العِلم. مَنْ لا يُجَدِّدُ عِلمَه لا يُوَسِّعُ جَهله.

إذا كانت الصِّلة بالعِلم قائمة على العُبور، وكانَ العبورُ مبنياً على الإفراغ والتفرّغ والتطهّر، فإنّ رحابَة جهل العابر من رحابةِ عِلمِه. اتِّساعُ عِلم العابر وتغيُّرُه الدائم يُوسِّع جهْلَه، وباتِّساع جهلِه يتّسِعُ عِلمُه. العِلمُ لا ينفردُ بالتأثير الأحادي في الجهل، بل للثاني أيضاً أثرٌ في الأوّل، لأنّ الجهلَ عِلمٌ في ذاتِه. من ثمّ حاك

---

(51) **المرجع السابق**، ص. 255.

(52) ابن منظور، **لسان العرب**، م. س.

(53) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 246.



النفري علاقة مُتشعِّبة بين العِلم والجهل، مُشدِّداً على تأثيرهما المُتبادل. جاء في **موقف القوّة**: «وقال لي: كلَّما قويتَ في الجهل قَويتَ في العِلم[54]». بيّنٌ أنّ الجهلَ تجربة مع العِلم بما هو سِوَى، غيرَ أنّ هذا السِّوَى يظلُّ أساسياً في بلوغ الجهل الذي يتحدَّد بوصفه مُنتجاً لِعِلم خاصّ، يقوم على رفع حُجُب العِلم الغيريّ. من هنا يتمنّعُ فهمُ الجهل عند النفري مفصولاً عن العلم وعن المعرفة أيضاً كما سنُوضِّح.

لن يكفّ النفري، في مناسبات عديدة، عن الإشارة إلى تشعّب العلاقة بين العِلم والجهل. من أمثلة ذلك، ما جاء في **موقف المحضر والحرف**. فيه نقرأ: «وقال لي: أعْدَى عدوٍّ لكَ إنما يُحاولُ إخراجَك منَ الجهل لا من العِلم. وقال لي: إنْ صدَّكَ عن العِلم فإنما يَصُدُّك عنه لِيَصُدَّك عن الجهل[55]». إذا كان الجهلُ مُسعِفاً في الإنصات لِتجربة النفري، فإنّ دلالتَه تظلُّ مُتمنِّعة على التحديد القارّ، لأنه لا يرتبط بالعلم فحسب وإنما أيضاً يتماهَى، بوجهٍ مّا، مع مفهوم مركزي في هذه التجربة، هو مفهوم الفراغ الذي سنُنصِتُ لِمُمكنه التأويلي لاحقاً.

وعموماً، فإنّ ما يعنينا في سياق رصْد وجوهِ السِّوَى هو التنصيص على حُجُب هذا الوجه الأوّل، أي العِلم، سواء أدَلَّ على الفِقه أو على عِلم النظر. وقلَّما كان النفري يُقيِّدُ مُصطلحَ العِلم بنعتٍ يُمَيِّزُه عن العِلم الغيري، ذلك أنه مجَّدَ ما يُسمّيه خطابُه بالعِلم الربّاني.

4.1.2. المعرفة

بالانتقال إلى المعرفة بما هي وجهٌ من وجوه السِّوَى، في تجربة النفري وخطابه، يتضاءلُ الحجاب، لكنّه لا يرتفع كلّيةً. لذلك ذهب عفيف الدين التلمساني إلى أن اعتبارَ السِّوَى في المعرفةِ قليل، وبقايا الرّسْم بها هو ما يجعلها تنحطُّ عن درجة الوقفة[56].

---

(54) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 186.

(55) **المرجع السابق**، ص. 177.

(56) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 118 - 162.



التدرُّجُ من العِلم إلى المعرفة ومن المعرفة إلى الوقفة يستنِد، في خطاب النفري، إلى درجةِ الحجاب، قبل اضمِحلال هذا الحجاب في الوقفة. المعرفة، حسب هذا الخطاب، أدنَى من الوقفة وأرقَى من العِلم. وحِرصُ النفري على إبراز درجة الحجاب في المعرفة يكشِفُ انفِرادَهُ بنقدها والتنصيص على حُدودِها. فقد عدّ الصوفية المعرفة مقاماً رفيعاً لَمْ يجرُؤ أحَدٌ على نقدِه، بل صاغوا منه اسْماً لهم. من ثمّ كان النفري، على نحو ما لاحظ بول نويا، الصّوفي الوحيدَ الذي أنجزَ هذا النقد، مُشدِّداً على حدود المعرفة[57]. بدون اختراق هذه الحدود لا يستقيمُ بلوغ الوقفة. فالمعرفة بالله مهما كانت تامّة ليست هي الله. إنّها غيرُه، أي سِوَى[58]. لذلك جاء في **موقف الدلالة**: «وقال لي: إنْ عرفْتَني بمعرفةٍ أنْكرْتَني من حيثُ عرفتني[59]». وقد تقدّم أنّ العِلمَ رقٌّ والمعرفة مُكاتبة، في حين تنفردُ الوقفة بكونها حرية. المُكاتبة مرحلة بيْن العبودية والحرية. فالمُكاتَبُ لغةً مَن دنا مِن الحرية، نقرأ في **لسان العرب**: «العبْدُ يُكاتَبُ على نفسِه بثمنه، فإذا سَعَى وأدّاه عتق[60]». في ذِمّةِ المُكاتَب ما يُؤدّيه كيْ يتحرّر. إنه يظلُّ، وإنْ لمْ يبلغ العِتْق، قاب قوْسيْن أو أدنى. المُكاتَبُ مُهيّأ للتحرّر. من هنا تميّزت المعرفة عن العِلم، غير أنها انحطّت عن الوقفة. فالعالِمُ عبْدُ عِلمِه. إنّه تحت حُكم رُسوم عِلمه. هذه الرّسوم هي ما يخضعُ للمَحو في المعرفة، بيْدَ أنّه محْوٌ يبقى، وإنْ بلغ مُستوىً عالياً، نسبياً. لا تتحرَّرُ فيه المعرفة من الرُّسوم كلية. هكذا تتحدَّدُ المعرفة، في تجربة النفري، بوصفِها استشرافاً لِحرّيةٍ مأمولة، أي لمْ تتحقق، لأنّ المعرفة «تمحو البعضَ من الرّسوم وتُبْقي البعض» كما يقول عفيف الدين التلمساني. وباعتبار ما بقِيَ فيها من الرّسوم تنحطّ عن درجة الوقفة. لا وقفة ما بقِي للمعرفةِ

---

(57) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 379-380.

(58) **المرجع السابق**، ص. 380. فالمعرفة بالمطلق ليست هي هو، بل هي غيرُه. إنّها سِواه. جاء في أحَدِ المواقف: «فإذا غِبت، فارجعْ إليّ، لا إلى المعرفة». انظر: **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 248.

(59) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 130.

(60) ابن منظور، **لسان العرب**.



أثر. وكما يحترقُ العِلمُ في المعرفة، تحترقُ المعرفة في الوقفة. من هنا ظلت «المعرفة من جُملةِ السِّوَى[61]».

التعلّق بالمعرفة غيرُ التعلّق بالمطلق. إنها وسيط، لذلك لمْ يكُف خطابُ النفري عن الإشارة إلى هذه الوساطة التي لا ترتفعُ إلاّ في الوقفة. جاء في **موقف قلوب العارفين**: «وقال لي: يتعلّقُ العارفُ بالمعرفة ويدَّعي أنّه تعلّقَ بي، ولوْ تعلّقَ بي هرَبَ من المعرفة كما يهربُ مِنَ النكرة[62]».

ولعلّ أهمّ ما تتكشّفُ عنه المقارنات، التي يُنجزُها النفري بين المعرفة والوقفة، تلك العلاقة التي تربط كلاً منهما باللغة. علاقة ذاتُ دلالة خاصّة في سياق التأويل الذي نروم، لاحقاً، بناءَهُ مِنْ موقعِ ما يَصِلُ الكتابة بالوقفة، ما دامت الكتابة تتحقّقُ باللغة. فقد عدَّ النفري المعرفة نهاية اللغة. أقصى ما تبلغه اللغة هو المعرفة، أي إنَّ المعرفة مهما توغلت تظلُّ في حُكم القول. كلُّ مُمكِنِها تستوعبه اللغة، في حين نصَّ النفري على تمنُّع الوقفة على اللغة، لأنّ الوقفة فوق اللغة، أي أبعد منها. جاء في **موقف الوقفة**: «وقال لي: الوقفة وراء ما يُقال، والمعرفة مُنتَهَى ما يُقال[63]». وسنُنصِتُ، في الفصل الثالث من الكتاب، للإمكان التأويلي الذي يفتحُه هذا القول.

وبالجملة فإنّ المعرفة تحتفظُ بأثر السِّوَى فيها. من هنا حثَّ النفري، على غرار ما قام به بشأن العِلم، على عُبورها. وكما ميّزَ بيْن عِلمَيْن، ميَّزَ بيْن معرفتيْن. تمييزٌ خبِرَهُ تجربةً. فقد تحصّلَ له، في طريقه، أنّ ما يتوجَّه إليه لا يثبُتُ على حال. فما كانت صِفتُه التغيُّر الدّائم، فإنّ معرفة الثبات لا تبلغه. وفي ضوء ما تحصّلَ للنفري، مِنْ تجربته وفيها، شدَّد على الفرق بيْن معرفة الجواز ومعرفة الثبات. نقرأ في موقفٍ سمّاه **موقف غربتي**: «معرفتي بكلِّ شيء معرفة الجواز والعبور. جُزْتُها إلى معرفتي التي تحمِلني ولا أحمِلها وتقومُ بي فلا أستقيم إلاّ بها. وهي مقامي بين يديّ الله عزّ وجلّ. فلا مقام لي في عِلم ولا معرفة. إنّما

---

(61) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 140.

(62) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 160.

(63) **المرجع السابق**، ص. 80.



أعبُرُه: فمعرفتي به معرفة العبور، لا معرفة الثبات[64]». ليس العِلمُ والمعرفة، عند النفري، مَوْطِنيْن. إنّهما معبَران[65]. والعبورُ لا يتسنّى إلاّ للواقف. هو مَنْ يُدرِكُ، عبْر التجربة، أنّ العِلم مَعْبَرٌ، والمعرفة جوازٌ. وسنكتشِف لاحقاً عن أهمية العبور في تجربة الوقفة وعن دوامِه، إذ لا يتوقّف ببلوغ الوقفة.

العِلمُ والمعرفة وَجْهان من وُجوه السِّوَى، يشتركان في كونهما مُرتبطيْن بأسُس الإدراك وموجِّهاته. ذلك أنّ ثمة وجوهاً أخرى لا تندرجُ في هذه الأسس، يحضُرُ فيها السِّوَى انطلاقاً من انشغالاتٍ تخترقُ اليومي وتُوجِّه المسافة معه، على نحو ما سنوضِّح. قبل ذلك، نشيرُ إلى أنّ النفري تناولَ العلم والمعرفة والوقفة عبر تراتبية جلية، جعلت الانتقالَ في هذه المحطّات الثلاث يتِمّ من الأدنَى إلى الأعلى، من حيث درجة اضمِحلال السِّوَى. يقومُ الانتقال على تحكُّم الأرقى في الأدنى، لأنّ «الأعْلى يتصرَّفُ في الأدْنى ولا ينعكِس»، على حدّ تعبير عفيف الدين التلمساني[66]، من غير أن يكون هذا التحكم دليلاً على خطّيةٍ مّا. فآلية اشتغال السِّوَى لا تخضَعُ للخطّية، إذ تجعله يعودُ باستمرار، مُبْدِلاً وجوهَه، بما يترتّبُ عن هذا الإبدال من تفاوُتِ درجاتِ السِّوَى. وقد تقدَّم أنّ الترتيبَ ذاتَه سِوَى، لأنه مُجرَّد حُكم.

2.4. المكان والزمن

لا تحضرُ الوجوهُ الأخرى للسِّوَى، في خطاب النفري، بالوضوح ذاتِه الذي يَعرِضُ به هذا الخطاب للعِلم والمعرفة والحرف. لكنّ شريعة التأويل تُغري بالإنصاتِ لِلمُضْمَر في الخطاب، وهو ما تُغري أيضاً به الآلية المُتحكّمة في اشتغال السِّوَى، الذي لا يكفّ عن إبدال مواقعه، مُكرِّساً حرْصَه على تعدُّد هذه المواقع. من ثم نرومُ توسيعَ الاهتمام بالسِّوَى دون حصْرِهِ في أسُس الإدراك، لِيشملَ كلَّ ما يُؤطِّر انشِغالَ الإنسان، انطلاقاً من التركيز على وضعية المكان

(64) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 201.

(65) **المرجع السابق**، ص. 215.

(66) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 127.



والزمن قبل الإشارة إلى وجْهٍ آخرَ يُجسِّده، في هذا الانشغال، ما يُلمِحُ إليه خطابُ النفري بالأسباب. لا يعني التوسيع تطويق مُختلِف الوجوه، لأنّ السِّوَى مِنَ التعدُّد الذي يمنعُ ذلك.

المكانُ والزمن، بوجهٍ عامّ، موضوعان مركزيان في التجربة الصوفية. لا يُمكنُ بناءُ معرفةٍ بهما انطلاقاً من الإشارة المحدودة التي سنخُصُّهما بها، إذ لابدّ من بحثٍ مُستقلٍّ يُنصِتُ للتفاصيل. غير أنّ ذلك لا يمنعُ من افتراض اشتغال السِّوَى فيهما ومن الإيماء لِوضعيتهما في تجربة الوقفة.

4 . 2 . 1. المكان

يشتغِلُ خطابُ النفري، الذي هو كلُّ ما نملِكُ في مسْعَى الاقتراب من تجربته، بمعجم فضائي في توصيف الوقفة وتوصيف العبور إليها وفيها. يتحدّد هذا المُعجم بمُصطلحاتٍ عديدة، منها: المجاورة، والمجالسة، والعبور، والقرب، والبُعد. غير أنّ هذا الاشتغال لا يحتفِظ لهذه المُصطلحات، في ما نزعم، بمَسحَتِها الفضائية المُرتبطة بها، ولا ينقلها إلى مجازٍ يعبُرُ منه النفري إلى معنى آخرَ يُقابلُ حقيقة مّا. ذلك أنّ المعنى الذي تكتسيه هذه المصطلحات لا ينفصلُ عن التجربة. فهو حصيلتُها. في التجربةِ تختلُّ العلاقة بين الحقيقةِ والمجاز بالمعنى المُتَداوَل لها في البلاغة، لأنّ ما بلغه النفري ورامَ توصيفه تحقّقَ منه بوصفه حقيقة لا مجازاً كما سبق أن أشرنا. وهو ما سنُوسِّعُ الحديثَ عنه في موضِعٍ آخر.

ثمّة وشيجة، في تجربة النفري، بين مفهوم المكان ورهان الوقفة. فإذا كان هذا الرِّهان، كما تقدّم، هو جَعْلُ المستحيل مُمكناً انطلاقاً من سَعْي الواقف إلى مُشاركة المُطلق صِفاتِه، فإنّ المكانَ يكفُّ، وفق هذا المسعى، عن أنْ يظلَّ مقولة، وذلك بالخروج عن كلِّ حدِّية أو حصر، بحيثُ ينفلِتُ من سؤال «الأين». السّعْيُ إلى التخلّص من الحدِّ والانتساب إلى المطلق يمتدُّ أثرُه إلى المكان أيضاً. التقيُّد بالمكان حدٌّ يجعلُ المُتقيِّدَ في «ذلِّ الحصر[67]». بهذا التقيُّد، يكونُ في

(67) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 66.



حُكم مقولة «الأين»، التي يتمنَّعُ عليها المطلق، فلا يشمله الإطلاق لأنه لا ينحصِرُ بإضافته إلى محصور كما يُعبِّر عفيف الدين التلمساني(68).

الطمعُ في مُجاوَرةِ المطلق لا يستقيمُ إلاّ بالخروج مِنْ قيْد المكان ومن حمولته قبل التجربة. بهذا الخروج، يضيقُ المكان على الواقف، لأنّ المكان لا يَسَعُ إلاّ المحدود. ذلك ما تنطوي عليه المخاطبة الآتية: «يا عبدُ: إنْ كنتَ بي فلا يَسَعُك المكان، وإذا نطقتَ بي لم يَسَعْك النطق(69)». «الكونُ به»، المُشار إليه في هذه المخاطبة، من المفهومات المركزية في خطاب النفري وتجربَته. وهو مفهومٌ يَردُ بصيغ عديدة، تشتركُ دلالتها في الانفصال عن الغير، وفي الانفصال عن الكون بما امتلأ به من معانٍ وقيمٍ وتراتبيةٍ وأوهامٍ وحُجُب. امتلاءٌ حذا بالنفري إلى تمجيد الفراغ، بالمعنى الذي بناه له من داخل التجربة كما سيأتي بيانُه.

بالخروج من «ذلِّ الحصر» وبانفصال المكان عن مقولة «الأين»، يشهدُ مفهومُ المسافة قلباً في دلالته. لا يتحدّدُ هذا القلبُ بالانتقال من الحقيقة إلى المجاز، لأنّ المجازَ، في تجربة النفري، حجاب. من ثم زعمنا أنّ كلَّ تحديدٍ للوقفة بوصفها توجُّهاً نحو المجاز نسيانٌ لِما يُصرِّحُ به من خبرَ مُخاطرَتَها.

ما يعنينا، في السياق ذاته، هو أنّ القلبَ الذي يَمَسُّ مفهوم المسافة يشملُ كلَّ المفهومات المُرتبطة بها، وفي مقدِّمتها مفهوم القرب ومفهوم البُعد. مفهومان يتحرَّران من التقييد الذي يحصُرُهما فيه المعنى المقيس للمسافة، أي يتحرّران ممّا يجعلُ منهما حجاباً. جاء في **موقف المحضر والحرف**: «وقال لي: اخرُج من السِّوَى تخرُجْ من الحجاب، واخرُج منَ الحجاب تخرُجْ من البُعد، واخرُج من البُعد تخرُجْ من القرب، واخرُج من القرب تَرَ الله(70)».

الرؤية التي يُفضي إليها مسارُ الخروج السابق لا تستقيمُ إلاّ في الوقفة، ممّا يُرجِّحُ أنّ الوقفة فوق المسافة ومقاييسِها، أي فوق الحصر، خلافاً لِما يوهِمُ به

(68) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 65.

(69) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 241. وجاء في **موقف الوقفة**: «دخلَ الواقفُ كلَّ بيتٍ فما وَسِعَه، وشرِبَ من كلِّ مشرب فما رَوَى..»، ص. 74.

(70) **المرجع السابق**، ص. 181.



دالِّها. إنّها اتِّساعٌ، أي تعالٍ على كلِّ ضيقٍ وحَدٍّ. ما يُعضِّدُ هذا الترجيح هو عجزُ السِّوَى، في تجربة النفري، عن إدراكِ المُطلق الذي يظلُّ فوق الحدود، أي وراءَها. نقرأ في **موقف الوقفة**: «وقال لي: الوقفة وراء البُعد والقرب، والمعرفة في القرب، والقربُ وراء البُعد، والعِلمُ في البُعد وهو حدُّه[71]».

الخروجُ من الحدّية، بمُختلِف مظاهرها، بما فيها حدّية المكان، هو ما يُمَكّنُ من الاقتراب من المطلق، دون أن يكونَ هذا الاقترابُ مسافة. في الخروج من الحدّية، تُصبحُ المفهوماتُ ذاتُ المَسحة الفضائية مُنطوية على معنى خاصّ، ينبني بالتجربةِ ومن داخلها. لذلك نصَّ **موقفُ القرب** على إفراغ مفهومَيْ القرب والبعد من حمولة المسافة. جاء في هذا الموقف: «وقال لي: القربُ الذي تعرفه مسافة والبعدُ الذي تعرفه مسافة، وأنا القريبُ البعيدُ بلا مسافة[72]». بدون التحرُّر من مقاييس المكان أي من الحدّية، لا يرتفِعُ حُكمُ السِّوَى، فتتمنّعُ الوقفة التي تتحدَّدُ بوصفها مجاوَرَةً بلا مسافة، لأنّ التجربة لا تتِمُّ في المسافة، بل تتِمُّ في مُجابهةِ الحدّ بمُختلِف وجوهه، مادام الحدُّ كلُّه حجاباً[73]. إنّه ضالِعُ الحضور، يمتدُّ إلى مفهومَيْ القرب والبعد، مِمّا يقتضي تخليصَهُما من حدِّيتهما لإدراكِ العلاقة الخاصّة التي تصلُ المطلق بالمفهومات ذات المَسحةِ الفضائية. في **موقف بيْن يدَيْه**، نقرأ: «وقال لي: ما شيءٌ أقربُ إليّ مِنْ شيءٍ بالحدّية، ولا شيء أبعد منّي مِنْ شيءٍ بالحدّية[74]».

رُسومُ القُرب والبُعد تحدُّ المكانَ وتجعله وَجْهاً من وجوهِ السِّوَى، فيما المُجاوَرةُ والمُجالسة، اللتان يرومُ الواقفُ تحقُّقَهُما، تُفرغان المكانَ من رُسومِهِ وحُجُبه وحدّيته وحصرِهِ. فمُبتغى الواقف أنْ يحوزَ ولا يُحاز ويَحصُرَ ولا يُحْصَر[75].

---

(71) **المرجع السابق**، ص. 79.
(72) **المرجع السابق**، ص. 67.
(73) **المرجع السابق**، ص. 132.
(74) **المرجع السابق**، ص. 152.
(75) **المرجع السابق**، ص. 73.



اِفتراضُ اشتغال السِّوَى في المكان مِن موقِعِ الحدّية يظلُّ، على الرغم من الإشارات السابقة، مُجرَّد تأويل أوّلي لا يستجْلي كلَّ جوانب المكان في تجربة الوقفة. جوانبُ تتطلّبُ بحثاً خاصّاً يتوجَّه إلى المفهومات ذات المَسحةِ الفضائية في خطاب النفري، بُغية الإنصات لها بتأنٍّ أكبر.

4.2.2. الزمن

وضعية الزمن أخْفَى مِن وضعية المكان في خطاب النفري. ومن ثم فإنّ رَصْدَ اشتغال السِّوَى في الزمن يصطدمُ بالتكتم الذي وَسَمَ إشاراتِ النفري إلى الزمن، مِمّا يُضاعِفُ من صعوبةِ التأويل. ليس أمام مَنْ يتغيّا بناءَ دلالةِ هذا الوجْه من وُجوه السِّوَى وترميم صَمْت الخطاب عنه غير استحضار تجربة الوقفة على نحوٍ عامّ. ولعلّ ذلك ما يُتيحُ التمييزَ منهجياً، وإنْ بصورةٍ أوّلية، بيْنَ ثلاث وضعياتٍ للزّمن في تجربةِ النفري. وضعياتٌ تتحكّمُ في التأويل الذي نرومُ، لاحقاً، إنجازَهُ للوقفة بتمييزها من فِعل كتابَتِها. من هنا يُمكنُ الحديث عن زمن ما قبل الوقفة، وزمن الوقفة، وزمن كتابة الوقفة. أزمنة لا تحتفظُ بتبايُنها فقط وإنما، أيضاً، بتعارُضِها. لا يعنينا زمنُ الوقفة، في ضوء هذا التمييز، إلاّ بوصفه مدخلاً إلى اضمحلال السِّوَى، ما دام المَسْعَى هو رصْدُ السِّوَى في الزمن. ولمّا كان الزمنُ الثالث، أي زمن كتابة الوقفة، يسمحُ بعودةِ السِّوَى الذي اضمحلّ في الوقفة - باعتبار كتابة الوقفة تقومُ على زمَنِ الكتابة لا زمنِ الوقفة بما هو انفصالٌ عن كلِّ تعلُّق - فإننا سنؤجِّلُ الحديث عن زمن الكتابة إلى حينه، أي بعْدَ إثارةِ إشكال كتابة الوقفة. وسنقصرُ تأمّلنا في هذه الخطوةِ الأولى على الزمن الأوّل؛ زمنِ ما قبل الوقفة بوصفه وجْهاً من وُجوهِ السِّوَى. إنّه زمنُ الأغيار بتعبير الصوفية.

ليس الزمنُ الغيريّ القائمُ على مقاييس العامّة إلاّ وجهاً آخرَ للمكان القائم على الحَصْر والمسافة. فالتداخلُ بينهُما مَبْني، مِنْ موقعِ السِّوَى، على الحدّية. وما يطرأ على أحَدِهما، في التجربة، يمتدُّ إلى الآخر، إذ كلُّ اتساعٍ يَمَسُّ المكانَ ويُحرِّرُه من الحدّ إلاّ ويشملُ الزمن أيضاً. الحدُّ المُقيِّدُ للمكان مُقيِّدٌ للزمن في آن. وهذا ما نعنيه بكون الزمن الغيْريِّ المقيس وجهاً آخر للمكان القابل للحَصْر.



لا يسمحُ خفاءُ وضعية الزمن في خطاب النفري إلاّ بقراءته بالسّلب. والمقصود بهذا الموقع ما ينفيه زمنُ الوقفة، أي إنّ ما تنفيه الوقفة هو كلُّ ما يُسْعِفُ في رصْدِ أثر هذا المنفيّ. زمنُ الوقفة لا يتقيّد، إنه مطلق. فيه تتسنّى رؤيةُ الأبَدِ بما هي «خروجٌ من الأزمنة الثلاثة» كما يُعبِّرُ عفيف الدين التلمساني. رؤية تُمكِّنُ من الإقامة «بيْن الأزل والأبَد، وذلك فوق الزمان المُقدَّر بالحركة[76]». يترتّبُ عن هذه الإشارة أنّ زمنَ ما قبلَ الوقفة مسكونٌ بالغيْر لِخُضوعه للمواقيت، أي للأزمنة الثلاثة. خضوعٌ لا يُجسِّدُه قياسُ الزمن وتقسيمه فحسب، وإنما أيضاً الانشغالُ الذي يُؤطِّرُ هذه المواقيت، ويُنظِّمها، ويُرتِّبها، ويبني حمولتها وأحكامها، ويُوجِّه تحديد قيمتها. هذه المظاهرُ العديدة لاشتغال السِّوَى في الزمن تمنعُ من تحقّقه بما هو حضورٌ بالمعنى الصوفي للحضور. الزمنُ الغيري يظلُّ مُوزَّعاً بيْن الماضي والآتي. الارتباطُ بهما لا يُحقّقُ الحضور.

غيرية الماضي بيِّنة ممّا جاء في إحدى المخاطبات، التي عدَّت الالتفاتَ إلى الماضي حِجاباً. في هذه المخاطبة، نقرأ: «يا عبدُ (. . .) المُلتَفِتُ لا يَمْشي مَعي ولا يَصْلُحُ لِمُسامَرَتي[77]». واللافت أنّ إشارةَ النفري إلى الالتفات تتداخلُ بالانشغال بالدنيا، على نحوٍ يجعلُ هذا الانشغالَ ذاتَه زمناً غيرياً وإن ارتبط بالحاضر، لأنّ الحاضر يكفُّ بهذا الانشغال عن أن يكون حضوراً، أي انشغالاً دائماً برؤيةِ المُطلق. أمّا غيرية الزمن الآتي فبَيِّنة من حجاب الأماني، الذي يُبعدُ عن الحضور. لذلك عدَّ النفري «الأماني من كذب القلب[78]»، لأنها تُبعِدُ صاحبَها عن الفراغ من الكون وتُلقي به في زمن التعلق بالسِّوَى.

استحقاقُ الحضور، بما هو انشغالٌ دائمٌ برؤيةِ المطلق، رهانٌ من رهاناتِ الوقفة. وهو أقربُ إلى المُحال حتّى وإن انطوى على إمكان التحقّق، لأنه مُهدَّدٌ دوماً بتسرُّب الغياب إليه، أي مُهدَّد بالتقطُّع. ذلك أنّ رؤيةَ المطلق، التي تسمَحُ

---

(76) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 433.
(77) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 222.
(78) **المرجع السابق**، ص. 110.



بالخروج من الزمن المُقيَّد، لا تتّصِفُ بالديمومة. بانقطاعِ الرؤية، يتسلّلُ السِّوَى ويمتدُّ إلى الزمن والمكان وإلى غيرهما. جاء في **موقف العزاء**: «وقال لي: مَنْ رآني صمد لي، ومَنْ صمدَ لي لمْ يصلح على المواقيت[79]». ومِنْ معاني الحقل الدلالي لكلمة «صمد» البقاءُ والدوام والثبوتُ والاستمرار. والصّمدُ صِفة من صِفات المطلق[80]. الصمودُ الذي يتعالى على الزمن المقيس هو الحضور. حضورٌ بالمطلق وله، أي حضورٌ في التجربة وبها. بَيْدَ أنه مسكونٌ بعودةِ الغياب، لأنّ الانفصالَ عن الحدّ لا يكتسي صفة الديمومة. عودةُ الغياب هي ما يُعبِّرُ عنه النفري بعودةِ الخاطر التي يستثني منها أهْلَ الحضرة، كما هو بَيِّنٌ مِمّا جاء في **موقف المحضر والحرف**. فيه نقرأ: «وقال لي: إنْ لمْ تكنْ مِن أهل الحضرة، جاءَكَ الخاطرُ، وكلُّ السِّوَى خاطر[81]». غيْر أنّ ما يبدو استثناءً لأهل الحضرةِ مِنْ عَودةِ الأغيار، يتراجعُ إنْ تمَّتْ قراءتُه في ضوء رهان الاستحالة المُجسَّدِ في ما يتخلَّلُ الديمومة مِن انقطاع. وهو ما تُرجِّحُهُ، في ما نزعم، قراءةُ تجربةِ الوقفة على نحوٍ شامل، انطلاقاً مِنَ التنبُّه إلى إشاراتِ النفري التي لا تفتأ تُقرُّ بالفرق بيْن المحدود والمُطلق، مهما بلغ هذا المحدودُ من مراتبِ الانتساب إلى المُطلق ومُجاوَرتِه، أي اكتساب صفاتِه.

زمنُ ما قبلَ الوقفة غيْريّ، وهو بلغة النفري زمنُ غيْبة. غيْريتُه ذاتُ مظاهرَ عديدةٍ، منها خضوعُه للخواطر، أي للسِّوَى، ولِأحكامٍ عامّة تُوجِّه تقسيمَه وتنظيمَه، وتُقيِّدُه بما يتقيَّدُ به كلُّ ما يدخلُ تحت المقولاتِ العشر[82]، فيما زمنُ الوقفة زمنُ رؤيةٍ، يبقى فوق الماضي والآتي، و«وراءَ الليل والنهار، ووراءَ ما فيهما مِنَ الأقدار[83]».

تحريرُ الزمن من السِّوَى يجعله زمنَ وقفة. وزمنُ الوقفة هو زمنُ الفراغ من كلِّ شيء؛ مِنَ الكون وأحكامه، مِن القصد والطلب، ومِن التعلق بالسِّوَى. إنه

---

(79) **المرجع السابق**، ص. 83.

(80) ابن منظور، **لسان العرب**. والصّمدُ أيضاً المُجوَفُ. وهو معنى يفتحُ مكاناً آخر للتأويل.

(81) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 180.



زمنُ المستحيل أيضاً، ما دام يتحقّقُ خارجَ كلِّ تعلّق، أو انشغال بالسِّوَى.

يتبدّى في ضوء هذا التأويل أنّ زمنَ الوقفةِ إمْدادُها، أي ما تُعطيه، وما تُعطيه هو التعالي على كلِّ تعلُّق. إنها بهذا المعنى تُهيِّئُ الانتسابَ إلى المُستحيل بما هو عطاءٌ في ذاتِه. زمنُ الوقفةِ فراغٌ من كلِّ شيء، أي فراغٌ مُمِدٌّ كما سيأتي بيانُه.

3.4. الأسباب

يومِئُ خطابُ النفري إلى وَجهٍ آخر من وُجوهِ السِّوَى لا تقِلُّ غيريتهُ عن غيرية هذه الوجوه. إيماءٌ يتحوَّلُ أحياناً إلى تصريحٍ يتحدَّدُ فيه هذا الوجه بوصفه أسباباً مُوجِّهة للحياة. والمقصودُ بالأسباب، في خطاب النفري، ليس فقط النزوع إلى التعليل وردِّ الوقائع إلى مُسبِّبات، وإنّما أيضاً كلّ انشغالات العامّة. هذا المعنى الثاني المُضمَر كذلك في دلالة زمن السِّوى هو ما سنخصّه بتأمّل يكشِف تعدُّد الوجوه التي نرصدها.

لعلَّ ما يُترجمُ انشغالات العامّة هو الأماني التي ليست إلاّ امتداداً لِحُجُب هذه الانشغالات في الزمن الآتي. لذلك عدَّ النفري التمنّي، كما تقدَّم، مِن كذب القلب. وغالباً ما يتحكّمُ هذا التمنّي في علاقةِ العامّة بالمطلق، إذ تتحدَّد هذه العلاقة عندهم بوصفها وسيلة لِغايةٍ يُضمِرُها التمنّي. ثمّة أسبابٌ تخترقُ هذه العلاقة يكفُّ فيها المُطلق عن أنْ يكونَ مقصوداً في ذاته، ويمتنِعُ معها أيضاً الوصولُ بالمعنى الصوفي، لأنّ السبَبَ لا يُمَكّنُ مِنَ الوصول[84].

هذه الأسباب، التي تتعدَّدُ بتعدُّد الانشغالات والأماني، ليست في نظر النفري

---

(82) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 117.

(83) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 74.

(84) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 100. وقد نصّ ابن عربي في «**تجلي الأماني**» على أنّ المُطلق لا يُدرَك بالأماني، إذ مُتعلَّقُها العدم. وهو ما تأوّله من الآية القرآنية «وغرّتكم الأماني»، سورة الحديد، الآية 14. انظر كتاب ابن عربي: **التجليات الإلهية، تعليقات ابن سودكين، يليها كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات** لمؤلف مجهول، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهى، طهران، 1988، ص. 524.



إلاّ سِوَى. من دون الانفصال عنها، لا تتحقّق الوقفة التي لا يُوجِّهها سبَبٌ غيريّ ولا تتغيّا غير المطلق. لا سبَبَ يقود إلى الوقفة، ولا يتحوّلُ بلوغُها إلى سببٍ لِمَرْمَى خارجٍ عنها، لأنها «لا تتعلّقُ بسبب ولا يتعلّقُ بها سبب[85]». إذا كان مِن سببٍ يُوجِّهُ نحو الوقفة فهو الفراغُ من كلِّ سَبَب، ما دامت العِللُ تعوقُ الرؤية المُتحَصِّلة في الوقفة. جاء في **موقف بيته المعمور**: «وقال لي: أزِحْ عِلَلَك تَرَني مُستوياً»، وهو ما شرحه عفيف الدين التلمساني بالعبادة لا لِغرضٍ مّا[86].

ارتفاعُ الأغراض يجعلُ العلاقة خالصة والوقفة فوق الأسباب. ومن ثم فإنّ تنصيصَ خطاب النفري على غيرية الأسباب ووساطتِها يُبرزُ، من جهة، الحجُب التي تشتغِلُ في الأسباب، ويكشِفُ، من جهةٍ أخرى، عن صلةٍ خاصّة بيْن الواقف والمطلق. صلة يُصبحُ فيها المطلق مقصوداً في ذاته. إليه يتوجَّه السالك لا لِيكونَ المُطلقُ عوْناً له على انشغالات اليومي وإنّما لِينصرِفَ، بمُجاوَرَتِه، عن هذه الانشغالات ويسمو عنها. الانشغالاتُ المُتحكِّمة في دُعاء العامّة مرجعُها الحاجَة، في حين يسعى الواقف إلى تعطيل الحاجة، وتعطيل التعلُّق بالشيء. ليس هذا التعطيلُ إلاّ مظهراً من مظاهر الرهان الذي به تتحدَّدُ الوقفة. ولعلّ هذا ما يتّضح من تمييز النفري بين ثلاث إرادات تكشِفُ عن حُجُب الأسباب، دون استثناء الوقفة ذاتِها من تسلُّل هذه الحُجُب إليها. الإراداتُ الثلاث هي إرادةُ المُطلق، وإرادةُ الوقفة، وإرادة هيئة الوقفة. جاء في **موقف التقرير**: «وأوقفني في التقرير وقال لي: تريدُني أو تريدُ الوقفة أو تريدُ هيئة الوقفة؟ فإذا أَرَدْتَني كنتَ في الوقفة لا في إرادةِ الوقفة، وإنْ أَرَدْتَ الوقفة كنتَ في إرادتك لا في الوقفة، وإنْ أردتَ هيئة الوقفة عبَدْتَ نفسَك وفاتَتْك الوقفة[87]». إرادةُ الوقفةِ ذاتُها عودةٌ للأسباب التي تُخرجُ من الوقفة بما هي تجربة فوق الأسباب، إذ لا تُنالُ بها، لأنّ الواقفَ لا تُزحزحه المآربُ كما يُعبِّرُ النفري. ومن ثم فعودةُ الأسباب والانجذاب إليها بعد بلوغ الوقفة لا يُؤدّي إلاّ إلى الخروج منها. جاء في **موقف الوقفة**: «وقال لي: إنْ

---

(85) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 77.

(86) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 253.

(87) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 102.



دَعَوْتَني في الوقفة خرَجتَ مِنَ الوقفة». فالديمومة في الوقفة مشروطة بالخروج من السبب. ذلك ما يُؤكّدُه موقف الوقفة، الذي وَرَدَ فيه «دُمْ لي في الوقفة تخرُجْ مِنَ السبب[88]».

الوقفة، كما تقدّم، حُرية، في حين يبقى الرِّقّ ما بَقِيَ السَّبَب. انتفاءُ السبَب مظهرٌ من مظاهر المستحيل الذي اعتبرناه مُضيئاً لتجربة الوقفة. السّببُ سِوَى. والفكاكُ منه شاقّ، وبقاؤه يمنع اللقاءَ بالمطلق، لأن هذا اللقاءَ رهينٌ بالتحرّر من كلِّ وجوه السِّوَى. ذلك ما نقرؤه في **موقف الأدب**، الذي جاء فيه: «وقال لي: إن انتَسَبْتَ فأنتَ لِما انتسَبْتَ إليه لا لي، وإنْ كنتَ لِسبَبٍ فأنتَ للسّبَب لا لي[89]».

إذا كانَ مفهومُ السِّوَى يسمحُ بتحديدٍ أوّلي للوقفة انطلاقاً من السَّلب، ما دامت الوقفة انفصالاً عن السِّوَى، فإنّ السّبَبَ يُتيحُ، بوصفه وَجْهاً مِنْ وجوهِ السِّوَى، موقعاً من بيْن مواقِعَ أخرى مُمكنة في إضاءةِ الوقفة. يكشِفُ هذا الموقعُ أنّ الوقفة فوقَ الأسباب. فهي تعالٍ عن حُجُب تلبَسُ صورةَ انشغالاتٍ وأمانٍ ومطالبَ. إنّها تفرُّغ لرُؤيةِ المُطلق ومُجاوَرَته. ومن ثم فهي وراء الحاجة والطلب والدّعاء. إنها ما وراءَ كلِّ شيء. جاء في **موقف أدب المُجالسة**، الذي هو شكلٌ من أشكال المُجاوَرة بالمعنى المُلمَح إليه سابقاً، «وقال لي: الجليسُ لا يَسْتَفْتي، ولا يَسْتَأذِن، ولا يَسْتجير، ولا يَسْأل، ولا يَستكشِف. إنِ اسْتفتَى، هبَط إلى العِلم، وإن استأذَنَ، هبَط إلى المعرفة، وإنِ استجارَ، هبَط إلى الحاجَة، وإنْ سأَلَ، هبَط إلى الفقر، وإنِ استكشفَ، هبَط إلى الإعراض[90]». لنا أنْ ننتبه إلى اعتمادِ الخطاب على لفظ الهبوط بتكرارٍ لافت، لِيتبيَّنَ أنّ التجربة تعالٍ وسُمُوّ واستغناء. وهي بذلك فوق كلِّ مآرب العامّة. ذلك أنّ هذه المآرب غالباً ما تتّخِذ لدى العامّة صورةَ الرَّبّ، يتحوّلُ فيها المُطلق إلى وسيط. مِن هنا حَذّرَ النفري مِنَ الطلب في الرؤية وعدَّهُ استهزاءً. فالطلبُ يُحوِّلُ الشيءَ المطلوبَ ربّاً. نقرأ في

(88) **المرجع السابق**، ص. 74- 80- 81.

(89) **المرجع السابق**، ص. 81. وهو ما يصوغه النفري مرّة أخرى على النحو الآتي: «وقال لي: آليْتُ لا أقبلكَ وأنتَ ذو سَبَبٍ أو نَسَب»، ص. 82.

(90) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 225.



إحدى المخاطبات: «يا عبدُ: لا تجْعَلْني رَسولَكَ إلى شيءٍ، فيكون الشيءُ هو الربّ[91]».

الارتهانُ إلى الأسباب من الحُدود التي يرومُ الواقفُ الخروجَ منها لِبلوغ كينونة بلا أسباب ولا أنساب، استجابة إلى دعوةٍ تضمّنَتْها إحدى المخاطبات، جاء فيها: «يا عبدُ: لا تكن بالأسباب فتنقطع بك، ولا تكن بالأنساب فتتفرَّق عنك[92]». والإنصاتُ المُتأنّي لخطاب النفري يكشِفُ المُكابدة التي يتطلّبُها الخروج من الأسباب، إذ ثمة إمكانٌ لِعوْدةِ الأسباب حتى بعد بُلوغ الوقفة، مِمّا يُهدِّدُ بالخروج منها. ولعلّ هذا مِمّا يجعلُ الواقفَ مَتعُوباً على حدّ وَسْمِ ابن عربي الدالّ كما تقدّم.

4.4. الحرْف

يأخذ مفهومُ الحَرْف، بوصفه سِوَى، عند النفري أبعاداً مُتشعِّبة، على نحوٍ يسمحُ بمُقاربته من أمكنةٍ مُختلفة باختلافِ احتمالِه الدلالي. من ثمّ يتعيَّن أنْ نُشيرَ إلى هذا الاحتمال وإلى اتِّساع مفهوم الحرف عند النفري قبل وَصْل الحرف بالعبارة واللغة، لأنّ إشكالَ هذه الدراسة تُوجِّهُه أسئلة الكتابة. أسئلة تتطلَّبُ التركيزَ على الوجْه اللغوي للحرف، وإنِ اتَّسَع الحرفُ في خطاب النفري إلى ما يتجاوَزُ اللغة. ومع ذلك ينبغي لهذا التركيز، في الآن ذاته، ألاّ يَنسَى المعنى العامّ للحرف عند النفري، اعتباراً للوشائج التي تجمعُ المعنى العامّ بالخاصّ في خطابه. وشائجُ تُضيءُ غيرية الحرف وتُمَكِّنُ من فهمٍ مُرَكّب لِوضعيته في تجربة هذا الصوفي.

يُدرجُ بول نويا تجربة الحرف في مَسعَى النفري إلى مُجابهةِ التقديس الذي تسرَّبَ إلى الحرف. وإذا كان بعضُ الصوفية قد تنبّه إلى خطورةِ هذا التقديس، فإنّ مُجابهتَهم له لم تتّسِعْ للمَدَى الذي بلغته تجربة النفري في هذه المُجابهة. فقوْلُ اِبن حنبل: «لفظي بالقرآن غير مخلوق» خضع لتأويل جعلَ اللغة العربية،

---

(91) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 81- 258.

(92) **المرجع السابق**، ص. 235. وقد تحدّث ابنُ عربي في ما بعد عمّا سمَّاهم بعُبّاد الأسباب. انظر **الفتوحات المكية**، دار الفكر، م. س.، المجلد الرابع، ص. 144.



كما يرى بول نويا، مُتداخلة مع الوحي، ووجَّه الدين إلى تقديس الجانب الصوتي للكلمات بفصْلِها عن الزمن[93]. وهو ما سبق أنْ ألمحنا إليه في الفصل الأول من الكتاب.

لمْ تكن مُجابهة النفري للتقديس الذي تسرَّبَ إلى الحرف مُباشِرة، أي إنها لمْ تتوجّه إلى وضعيةِ الحرف في القرآن، ولكنها تحققت عبر مسالكَ مُتشعِّبة، يُضيئها بول نويا استِناداً إلى تمييز يُقيمُه بيْنَ لحظتيْن في تجربة الحرف كما عاشها النفري.

أ- اللحظة الأولى: فيها يتحدَّدُ الحرفُ بوصفه كلَّ ما سِوَى الله. إنّه «غيرية خالصة». في هذه اللحظة، لا يُدرَكُ السِّوَى، أيّاً كان مظهرُه، إلاّ بوصفه حرفاً، أي إنّ عالَمَ الخلق أو الخلقية، بتعبير عفيف الدين التلمساني، «لا يبدأ في الوجود بالنسبة إلى الإنسان إلاّ عندما تأخذ الأشياءُ فيها اسماً. والاسمُ ذاتُه مُشكَّلٌ مِنْ حروف». من ثم استنتجَ بول نويا أنّ «عالَم السِّوَى يبدأ مِنَ الله ذاتِه، لأنّ غيْرية الصِّفات لا تتجلّى للإنسان إلاّ بالأسماء التي تأخذها. والأسماءُ الإلهية لا توجَدُ إلاّ بالحروف التي تُشكِّلها[94]». وقد لاحظ بول نويا أنّ هذا التصورَ ليس خاصّاً بالنفري، إذ سَبَقَ للحكيم الترمذي قبله أنْ أرْساه في كتابه «**نظائر القرآن**». غير أنّ النفري يحتفظ بما ينفردُ به في هذا التصور، انطلاقاً منَ البُعد الذي استنبته في الحرف. فمفهومُ الحرف لديه ينطوي على «بُعدٍ لا نجدُه لدى الصوفية الآخرين، إذ يرْقى عنده إلى أقنوم، ويرمز إلى مجموعِ ما يشمله الخطابُ الإنساني». وبناءً على ذلك، ذهب بول نويا إلى أنّ الحروفَ تعني، في بعض تصريحاتِ النفري، نسيجَ الوجود، ما دام الكلامُ هو ما يمنحُ الأشياءَ اسماً يكشِفُ معانيها[95]. وهو ما يوضِّحُ، حسب بول نويا دائماً، بأيِّ معنى يُمكنُ للنفري أنْ يقولَ: «كلُّ شيءٍ حرف[96]».

هي ذي اللحظة الأولى في تجربة الحرف التي لا يُقدَّمُ فيها الحرفُ بوصفه

---

(93) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 364.

(94) **المرجع السابق**، ص. 364- 365.

(95) **المرجع السابق**، ص. 366.

(96) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



شيئاً مُعيَّناً أو مفهوماً يُمكنُ تحديدُه تجريدياً، وإنّما يتحدَّدُ بوصفه «رمزاً لكلِّ العالَم، أي لكلِّ ما سِوَى الله[97]». لا بدّ من الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ المعنى الذي يتماهَى فيه الحرف مع كلِّ ما سِوَى الله لا يعودُ إلى تأويل بول نويا، فقد سبَقه إليه عفيف الدين التلمساني في شرحه للمواقف. يقولُ الشارح: «الحرفُ في اصطلاحه [يقصد اصطلاح النفري] كلُّ ذي صورة، سواء كانت الصورة روحانية أو جسمانية، حتّى الصور المعقولة المعنوية، فإذن كلّ ما سِوَى الباري تعالى فهو حرف». من ثم توجّه التلمساني في شرح مُعظم الشذور، التي تحدّث فيها النفري عن الحرف، إلى عدِّ الحرف هو الخلق المُقابل للحقّ[98].

ب- اللحظة الثانية في تجربة الحرف: فيها تتحدَّدُ غيرية الحرف بما هي عاجزة تماماً عن بلوغ المُطلق، مِمّا يقتضي إلغاءَ الحرف والتخلّي عن وساطته. هذا ما يَصِله بول نويا باللحظة الأولى باعتبار الثانية مُتفرِّعة عنها. يقول نويا: «مِنَ المُعادَلة الأولى التي تُساوي بيْن الحرف والسِّوَى على نحوٍ يجعلُ الحرفَ مُرادِفاً لكلِّ شيء وكلَّ شيءٍ مُرادِفاً للحرف، تتولّدُ مُعادَلة ثانية، يصوغُها النفري بقوله: «الحرفُ حجابٌ والحجابُ حرفٌ»[99]». في هذه اللحظة، تتكشفُ اللغة، بما هي جزءٌ من المعنى العامّ للحرف، على أنّها وجهٌ من وُجوه السِّوَى.

إنّ ربْطَ بول نويا اللحظة الثانية بالأولى هو ما تحكَّمَ في تأويله. لذلك ركّزَ في مقاربته للسِّوَى، كما أوضحنا سابقاً، على الانطلاق من الحرف لِعَدِّ العِلم والمعرفة مظهرَيْن لهذا الحرف. وهو ما هيّأ له إبرازَ اللحظة الأولى في تجربة الحرف عند النفري، أي اللحظة التي يُقدَّمُ فيها الحرفُ بوصفه مُرادِفاً لكلِّ شيء، فيكون بذلك مُرادِفاً للسِّوَى، لا مُجرَّد مظهر من مظاهره.

لا تخفى أهمية التأويل الذي بلوره بول نويا، لأنه يُتيح تأمّل الحرف في أبعاده المُتعدِّدة، وينصُّ على تشعُّب مفهوم الحرف بما يمنع من نسيان حمولته

---

(97) **المرجع السابق**، ص. 367.

(98) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 234- 395- 398.

(99) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, p. 367.



الوجودية. غير أنّ رَبْط التأويل، الذي نرومُ إنجازَه للوقفة، بإشكالات الفعل الكتابي يقتضي قلْبَ المنحى الذي اعتمَدَتْهُ قراءةُ بول نويا، وذلك بالتركيز على اللحظةِ الثانية التي فيها يَتِمُّ وَصْلُ الحرف باللغة. إبرازُ البُعدِ اللغوي للحرف هو الإجراءُ المنهجي الكفيل بطرْح إشكالات الكتابة التي تُغري تجربة النفري بإثارَتِها. ومِنْ غير هذا الوصْل، لن يستقيمَ فتحُ حوار مع هذه التجربة اعتماداً على القضايا النظرية الحديثة للكتابة كما صاغها المفكرون والشاعريون في الزمن الحديث. ذلك ما سنُثيرُه في الفصل الثالث، بناءً على سلسلةٍ من المُفارقات، كانَ النفري لامَسَها في مسعاه إلى كتابةِ تجربتِه لمّا اصطدم بحجاب الحرف بما هو لغة. هكذا نكتفي، في سياق إبراز اشتغال السِّوَى في البُعد اللغوي للحرف، بما يُوَضِّحُ حجابَ اللغة عند النفري، على أنْ نتناوَل لاحقاً وضعية الحجاب اعتماداً على سلسلةٍ من المُفارقات.

لا يكفّ خطابُ النفري عن الإشارة إلى غيريّة الحرف، مُشدِّداً على العجز الذي ينطوي عليه الحرف، سواء أتأوّلنا الحرف بالمعنى الواسع الذي استنبته شرحُ عفيف الدين التلمساني للمواقف ورسَّختْه قراءةُ بول نويا، أو بالمعنى الضيّق الذي يَصِلُ الحرفَ باللغة. جاء في **موقف ما لا ينقال**: «وقال لي: الحرفُ يعجزُ أنْ يُخبرَ عن نفسِه، فكيفَ يُخبرُ عنّي[100]». تنفي هذه الإشارةُ عن الحرف إمكانَ الإخبار عن نفسِه، قبل أنْ تستنتِجَ من هذا النفي ما يُبعِدُ الحرفَ عن المُطلق وعن صاحب التجربة، ما دام ضميرُ المتكلّم في خطاب النفري يحتفِظ دوماً بإحالةٍ مُضاعفة ضمن حوار خاصٍّ، فيه يتبادلُ المتكلمُ والمُخاطبُ المواقعَ كما سيأتي بيانُه.

إذا فهمنا الحرفَ اعتماداً على تصور بول نويا لِما يُسمّيه باللحظة الأولى في تجربة الحرف، وهو ما لا نُعوِّلُ عليه كثيراً في المُقاربة، تبيَّنَ أنّ الشيءَ، الذي تتماهَى دلالتُه بالحرف في هذه اللحظة، حجابٌ لا فقط على المطلق، وإنّما أيضاً على نفسِه. كلُّ شيءٍ حجابٌ، مِمّا يُوسِّع الدلالة في إشارةِ النفري، إذ يُصبحُ

(100) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 123.



الكونُ كلُّه، وَفق هذه الإشارة، حجاباً، لأنه سِوَى. لا أحَدَ، طبعاً، يُمكنُ أن يتجاهلَ الإمكانَ الذي يفتحه هذا التأويل. أمّا إذا ضيّقنا دلالة الحرف وربطناها بالجانب اللغوي، فإنّ إشارةَ النفري تُصبحُ مُشرعة على تأويل آخر، يشقّ مسلكاً قرائياً لعلاقة الوقفة، بما هي تجربة وجودية، بتجربة الكتابة، بما هي مُفارقة عند هذا الصوفي.

وعموماً، فتوسيعُ دلالة الحرف مُنطلق رئيسٌ لفهم تجربة الوقفة، فيما تضييقُ هذه الدلالة منفذ لإثارةِ إشكال كتابةِ الوقفة. التضييقُ يُبرزُ أنّ اللغة مُنطوية، في منظور النفري، على عجز ذاتي. ثمّة محدودية مُلازمة للغة تكرِّسُ كونها حجاباً. من ثمّ عَجْزُ الإخبار بها، وعَجْزُ الإدراك بها وعبرها حسب هذا المنظور. ذلك ما تُلمِحُ إليه إشارةٌ أخرى جاورت، في خطاب النفري، الإشارة السابقة، جاء فيها: «وقال لي: لا تسمع فيّ مِن الحرف، ولا تأخذ خبري عن الحرف[101]». ولنا أنْ ننتبه إلى أنّ النهيَ عن السماع من الحرف تقدّمته عبارةُ «**وقال لي**» لِتتبدّى، من جهة، المفارقة المُضمَرَة في هذا القول وفي كلِّ المواقف، ما دامت عبارةُ «وقال لي» تتصدّرُها بكاملها، ولِتتكشّفَ، من جهةٍ أخرى، المآزق التي يفتحُ خطابُ النفري التأويل عليها، ما لمْ يستسلم التأويلُ لاستسهال الاحتماء بوَسْمِ الخطاب المُؤوَّل بالتناقض. فخطابُ النفري مِنَ الخطابات التي تقودُ التأويل إلى مُلامسةِ حدودِه.

لنْ نرصُد وضعية اللغة في تجربة النفري بالتفصيل الذي تستلزمُه إلاّ بعد ربْطها بإشكال الكتابة في هذه التجربة، لذلك نقتصرُ في سياق الإنصات للغة، بما هي وجهٌ من وجوهِ السِّوَى، على ملامحَ من عجزها المُشار إليه.

نصَّ النفري على أنّ اللغة لا تقودُ إلى اللقاء بالمُطلق. لا بدّ من احتراقها في مسعى اللقاء المباشر. فالوقفة، كما يَسِمها خطابُه، نارٌ، فيها تتبدّى اللغة سِتْراً وميلاً[102]. سِتْرُها في ما تحجبه. وميْلُها في انزياحها بمَنْ يعتمدُها وسيطاً عن

---

(101) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(102) **المرجع السابق**، ص. 115- 122- 131.



وجهَتِه. ويكادُ وَسْمُ الميْل يقترنُ، في خطاب النفري، بما يعوقُ تحقُّقَ الوقفة. الحجابُ الذي يسري في العِلم والمعرفة، وإنْ بدرجاتٍ مُتفاوتة، يسري في اللغة، التي تظلُّ مُمتلئة، مِمّا يُبعدها عن الفراغ والجهل بما هما أفق الواقف. فقد أقرّ النفري «أنّ الحرفَ لا يلِجُ الجهلَ ولا يستطيعه[103]». يظلُّ الجهلُ الذي يتماهَى مع الفراغ، في خطاب النفري، بمنأى عن مُمْكن الحرف، لأن اللغة مسكونة بالغيْر. من ثمّ كانت وساطتُها حجاباً، فيما بُغية الوقفة هي تحقيق اللقاء بالمطلق بدون وسيط. هذا التصورُ للغة منفذ واعدٌ في تأمّل تجربة كتابة الوقفة، يتعيّنُ على المقاربة استحضاره كي تقتربَ من مفارقة توسُّل النفري بوجهٍ من وجوه السِّوَى في كتابةِ تجربةٍ تنهضُ على التخلي عن السِّوَى. فنسيان التصور الذي ينطوي عليه خطابُ النفري يمنع التأويل من النفاذ إلى المفارقات التي بلغها هذا الصوفي من داخل العلاقة الخاصّة التي تسنّت له باللغة، وعبْرها بالكتابة.

وبالجملة فإنّ ما يُتيحه الإنصات لِمُختلِف وُجوه السِّوَى، التي عرضنا لها، هو التنبّه إلى تعدُّد السِّوَى وإبداله لِمواقعه وصونه لآلياته. بيِّنٌ أنّ هذا الإنصات مُسعفٌ في الاقتراب من تجربة الوقفة، من غير أن يُمكّنَ من تحديدها على نحو نهائي، لأنها تتمنّعُ على ذلك. وضعية السِّوَى، بمختلف وجوهه، موقعٌ مضيء للتجربة، لا بغاية التحديد، وإنما بغاية فتْح الأسئلة والتوغّل بها بعيداً، انسجاماً مع ما تُحرِّضُ عليه الوقفة ذاتُها. استنباتُ الأسئلة، إذن، التي يُتيحها مفهوم السِّوَى لا يعني كفايته الإجرائية في تحديد الوقفة بصورةٍ قارّة ونهائية. ثمة مفهوماتٌ أخرى تتداخلُ معه، لا مَحيد عن الاستهداء بها في السعي إلى الاقتراب من تجربة الوقفة.

أمّا التركيز على مفهوم السِّوَى، بوصفه مدخلاً إلى تجربة الوقفة، فكان بتحريضٍ من خطاب النفري الذي أولاهُ عناية بالغة، خلافاً لِتجاربَ صوفية أخرى لمْ يحْظ فيها بالعناية ذاتها. من ثم تكمُنُ كفاية هذا المفهوم في كونه علامة فارقة بين التجارب الصوفية، سواء من حيث وضعية الاهتمام به، أو من حيث الدلالة التي سيَّجته داخلَ كلِّ تجربة. وسنعودُ، بعد مواصلة الإنصات لمفهوماتٍ أخرى

---

(103) **المرجع السابق**، ص. 178.



مضيئة لتجربة الوقفة، إلى رصْدٍ أوّلي للاختلاف الذي يُتيحُ مفهومُ السِّوَى استجلاءَه بين التجارب الصوفية، وإنْ ظلَّ هذا الاستجلاءُ محدوداً، لأنّ موضوعَه، في الأساس، تجربة لا مفهومٌ عقلي.

5. الوقفة بين الحدّ والتمنّع: استشكال

ينبغي لِرهان الوقفة، الذي أضأناه انطلاقاً من الانفصال عن السِّوَى المُوجَّه بغاية المُجاوَرة، ألاّ يُوهِمَ بتطويق التجربة واستجلاء كلِّ أسرارها. فمواقعُ الإضاءة تظلُّ مُشرَعة على التأويل. ثمّ إنّ هذا الانفصال ليس مرحلة من مسارٍ، كما تقدّم، بل هو تجربة في سيرورة. تجربة مُتجدِّدة دوماً، سندُها العلاقة التي يبنيها الواقفُ مع المطلق ومع الغيْر في آن. ولعلّ هذا ما يجعلُ مفهومَ السِّوَى مُتشابكاً مع مفهومٍ آخر لدى النفري، أي مفهوم الديمومة الذي يُكرِّسُ الانفصالَ عن السِّوَى بوصفه سيرورة.

عدُّ الانفصال عن السِّوَى مُجرّدَ مرحلةٍ اختزالٌ مُخلّ، بالنظر إلى شسوعِ دِلالته في خطاب النفري وتداخلها عنده بدلالة الكون بوجه عامّ. ذلك أنّ السِّوَى لا ينفكُّ يعود، حتّى في الانفصال عنه، انسجاماً مع وُجوهِهِ العديدة وحضورهِ الكاسح، وانسجاماً أيضاً مع الحدودِ البشرية ذاتِها. ومن ثم فالتوسُّل بمفهوم الانفصال عن السِّوَى لإضاءةِ الوقفة لا بدّ أنْ ينطلِقَ من الوعي بسريان المُستحيل في هذا الانفصال. وعيٌ يُبرزُه مفهومُ الديمومة عند النفري.

الانفصالُ، بهذا المعنى، لا يمتلكُ إجرائية قرائية للوقفة إلاّ بمُلامسةِ حدودِه وفتْح الإمكان التأويلي على منافذ أخرى. منافذ تستنِدُ، في الأساس الأوّل، إلى تمنّع الوقفة على الحدّ، لا لكون التجربة تتأسّسُ ضدّ كلّ حدّية بمعناها الواسع فحسب، وإنما أيضاً لأنّ هذا التمنّعَ مُكوّنٌ رئيسٌ في التجربة، يَمَسُّ هُوية الوقفة ذاتها، على نحو يسمحُ بعَدِّ هذا التمنّع على الحدّ هو ما يُحدِّدُ الوقفة. إلاّ أنّ الإشارة إلى التمنّع تظلُّ ناقصة ومُهدَّدة بالتعميم. كما لا تقومُ حجّة على تجاوز هذا التمنّع دونَ خوض مُغامرة الإنصاتِ له والإقامة فيه، ما دام هذا التمنّع أسَّ التجربة.



لا بُدّ من إضاءةِ التمنّع في تحقّقه وبذل الجهد في الاقتراب منه. ولعلّ ما يُتيح ذلك عنصران مُتداخلان. أوّلهما، نقلُ التمنّع إلى سياقٍ نظري عبر استشكاله، بما يجعلُ منه منفذاً قرائياً، لا مُجرّد نتيجة نطمئنّ إليها بعدِّها نهاية التأمّل. ثانيهما، التوسّل بمفهوماتٍ تولّدت من تجربة الوقفة ووَجدَت سبيلها إلى خطاب النفري، واعتمادُها في تعضيد الكفاية التأويلية لِمفهوم السِّوَى من جهة، وفي شقِّ مسالك تأويلية أخرى من جهةٍ ثانية. وأهمّ هذه المفهومات - المداخل، هي: العبور، والديمومة، والفراغ.

استشكالُ التمنّع الذي يصطدِمُ به الخطابُ الواصف للوقفة، يقتضي التنبّه إلى تشعُّب دلالةِ الحدّ، وإلى اشتغال هذا التشعُّب في الوقفة كما في كلِّ خطابٍ يتغيّا وصفَها. ويُمكِنُ أنْ نُضيء هذا الاستشكال على نحو أوّلي بالإشارة إلى أنّ ما ترومُ الوقفة الخروجَ منه هو ما يسعَى الخطابُ الواصفُ إلى تحقيقه، مِمّا يجعلُ هذا الخطابَ مُوجَّهاً بما يتعارضُ مع الوقفة. فالوقفة تبتغي الخروج من الحدّية، فيما الخطابُ الواصِفُ يسعى إلى حدِّها. من هنا يتبدّى تشعُّب دلالة الحدّ، التي تعني المُنتَهَى وتعني حدَّ في الآن ذاته كما سنوضِّح بعد حين. الخطابُ الواصفُ يُطالبُ دوماً بحصَّةٍ عقلية وإنْ كانَ الموضوعُ الموصوفُ تجربة تعلو على العقل والمنطق.

يسعَى الواقف إلى الخروج مِن الحدّ. سَعْيٌ يعيشُه بين الاستحالةِ والإمكان. وعندما يرومُ التأويلُ وصفَ تجربة الواقف، يُراهنُ على الحدّ الذي به يستقيمُ التعريف. هذان الوجْهان لِمعنى الحدّ مُنطويان على أسئلةٍ خصبة، تتولّدُ في المسافة بين تجربة الوقفة والخطابِ الواصف لها. أسئلة تقودُ إلى مُلامسةِ حدود التأويل المُجَسَّدَة في البياضات التي تحتفظ بها التجربة، مِمّا يحولُ دونَ سَبْر الخطاب الواصف لأسْرارها. غير أنّ هذه الحدود تظلُّ، في الآن ذاته، مُنتِجة وخصيبة. عنها تتفرَّعُ إمكاناتٌ أخرى تُعوِّلُ على التمنُّع نفسه. وهو ما سنُتابعه، بعد استشكال التمنّع، انطلاقاً من المفهومات - المداخل المُشار إليها سابقاً.

تتأرْجَحُ الوقفة، بما هي تجربة، بيْن استحالةِ الخروج مِن الحدّية وإمكانِه. ثمّة إشاراتٌ في خطاب النفري تنطوي على تقرير الاستحالة، غير أنّ ثمّة إشاراتٍ

أخرى تبقى مفتوحة على الإمكان. كما أنّ هناك إشاراتٍ تجعلُ الخروجَ مِن الحدّية مُمكناً وتقصُرُ الاستحالة على دَوامِهِ أو دَيْمومَتِه.

لهذه الوضعية، التي تشهَدُها الحدّية في التجربة، أهمية بالغة بالنسبة إلى الخطاب الواصف الذي يرومُ حدَّ الوقفة، بحيث يستعصي إجرائياً مُلامسة إشكال حدِّ الوقفة بمعزلٍ عن هذه الوضعية، بما هي منفذ للاقتراب من تمنُّع حدِّ الوقفة.

جاء في **موقف الوقفة**: «لو انفصلَ عن الحدِّ شيءٌ انفصلَ الواقف[104]». الانفصالُ عن الحدّ مُتوقِّف على الانفصال عن السِّوَى. الانفصالُ الثاني هو ما يهيِّئ تحقّقَ الأوّل. فالتعلّق بالسِّوَى حدٌّ، ولا سيما عندما يتحوَّلُ هذا التعلّق إلى انشغال مُتحكِّم، على نحو ما يتبيّنُ مِن المُخاطبة الآتية: «اُخرُجْ مِنْ همِّك تخرُجْ مِنْ حدِّك[105]». السِّوَى تكريسٌ لِلحدّ. السِّوَى تقييدٌ. إنه عائق أمام حرية الوقفة بالمعنى المُلمح إليه سابقاً. وقبل تأمّل إمكان الخروج مِن الحدّ، المُضمَر في الشاهِدَيْن السابقيْن، لا بُدّ من التنبّه إلى ما يُلغي هذا الإمكان في العديد من الإشارات الواردة في **المواقف والمخاطبات**. نُمَثلُ لها بما جاء في **موقف الاختيار**. فيه نقرأ: «وقال لي: كلُّك خلقٌ، فماذا تروم؟ فرأيْتُ السد وقد أحاط بي[106]». مِنَ المعاني التي استنتجها عفيف الدين التلمساني في شرحه لهذا القول، أنّ المقصود بالسّدّ أحكامُ الخلقية، بعد أنْ تأوّل السؤال في قوْل النفري بوصفه دالاً على استحالةِ رؤيةِ الخلق للحقّ[107]. والرؤية لا تكونُ بدون وقفة، أي بدون خروجٍ مِن الحدّ.

استحالة الخروج عن الحدّ ليست وَقْفاً على هذا الشاهد الذي يُشدِّدُ على السّد، كما ليست وقْفاً على الإشارات المُصرِّحة، في كتاب النفري، بالاستحالة، بل تتجاوَزُ ذلك إلى الشاهِدَيْن السابقيْن، اللذيْن يُضمِران إمكانَ الخروج. فالتمعُّن

---

(104) **المرجع السابق**، ص. 79.

(105) **المرجع السابق**، ص. 206.

(106) **المرجع السابق**، ص. 144. وجاء في **موقف الأعمال**: «وقال لي: إنّما صِفتك الحدّ»، ص. 87.

(107) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 390.



في الشاهِدَيْن وفي البنية الشرطية التي تحكمُهما يكشِفُ عن التداخل بيْن الاستحالة والإمكان. وهو ما يُمكنُ أنْ نستدلَّ عليه انطلاقاً مِن أحَد الشاهدين، أي الذي جاء فيه: «لوْ انفصلَ عن الحدِّ شيءٌ انفصلَ الواقف». انفصالُ الواقف عن الحدّ مُمتنِعٌ لامتناع حدوث الشرط(108). كلُّ شيءٍ مُقيَّدٌ بحدِّه. ومن ثمّ فالشرطُ مُنطوٍ على الاستحالة لا الإمكان، مِمّا يجعلُ الجوابَ أيضاً مُستحيلاً. لنا، مع ذلك، أنْ ننتبه، في استحالةِ الجواب، إلى تخصيص الواقف بهذا الانفصال لوْ تحقّق. تخصيصٌ دالٌّ، لأنّ الواقفَ هو مَنْ لامسَ حدَّه حتّى كاد يخرجُ عنه. وقد سبق أنْ توقفنا على دلالة فعل المقاربة في قوِل النفري: «كادَ الواقفُ يُفارقُ حُكمَ البشرية». دلالة تُعضِّدُ البنية الشرطية في الشاهد. هكذا يغدو التخصيصُ استنباتاً لاحتمال الإمكان في ما له وضعية الاستحالة. وحدَهُ الواقفُ يُلامسُ هذه العتبة ويحيا هذا الاحتمال، وإنْ ظلَّ الاحتمالُ مسكوناً بالإخفاق حتّى لوْ تحقّق، لأنّ الانفصالَ عن الحدِّ لا يدومُ. وُقوعُه غيرُ ديمومته. وهو ما سنضيئه لاحقاً بمفهوم العبور الذي تربطه أكثرُ من وشيجةٍ بمفهوم الديمومة.

إنّ ما اعتبرناهُ استشكالاً لِحدِّ الوقفة يتحقّقُ، من بيْن ما يتحقّق به، باستثمار معنى مُزدوجٍ للحدّ. المعنى اللغوي، الذي يُرادفُ فيه الحدُّ المُنتهى(109)، والمعنى الذي أرساه المناطقة والأصوليون، وفيه يُرادِفُ الحدُّ التعريفَ(110). فحدُّ الوقفة، أي مُنتهاها، هو المُطلق. وبذلك فحدُّها لا يُحَدُّ. ما تنتهي إليه بوصفه حدّاً لها لا حدَّ له. إنّه المطلق. ولعلّ هذا ما يجعلُ التضادّ سِمة لتجربة الوقفة وللمنطقة التي فيها تتحقق هذه التجربة.

---

(108) الغالبُ في استعمال «لوْ» الشرطية عدُّها حرف امتناع لامتناع غير عاملٍ متضَمّن معنى الشرط. وقد عدَّ ابنُ عربي «لوْ» حرفاً مشؤوماً لا يقترنُ إلاّ بما لا يكون. لنا عودة إلى هذه الإشارة، لاحقاً، من موقع آخر.

(109) جاء في **لسان العرب** لابن منظور: «منتَهَى كلِّ شيء حدُّه».

(110) أشار إلى ذلك التهانوي في سياق رَصده لاختلافِ معنى الحدّ باختلاف الحقول المعرفية التي اعتمدته. يقول: «الحدّ عند الأصوليين مُرادفٌ للمُعرِّف بالكسر وهو ما يُميِّزُ الشيء عن غيره، وذلك الشيء يُسمَّى محدوداً ومعرَّفاً بالفتح». **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج 1، م.س.، ص. 624.



التضادُّ منطقة قصية خاصّة بالواقف. لا يتقابَلُ فيها طرَفا التضادّ، وإلاّ كانَ التضادّ عادياً، بل يُصبح فيها كلُّ طرفٍ مُضمِراً للآخر. يغدو المستحيلُ مُمكناً فيما يحتفِظُ المُمكنُ على ما يجعله مستحيلاً. هكذا يكفّ التقابلُ عن أن يكونَ تقابلاً، لأنه يُرى، إنْ استعرنا إشارةَ النفري، رؤية واحدة(111). بهذا المعنى تتلاشى الحدودُ بيْن طرَفيْ التضادّ. ولعلّ هذا ما ينقلنا إلى المعنى الأصولي للحدّ، أي التعريف، إذ يغدو اللاحدُّ حدّاً للوقفة، ويتداخلُ معنى المُنتَهَى بمعنى التعريف. تداخلٌ يُجسِّدُ أسَّ الاستشكال الذي صُغنا نواتَه، ويسمحُ، في الآن ذاته، بالاختلاف مع عفيف الدين التلمساني في شرحه لإشارةٍ مِن إشاراتِ النفري، تُفيدُ أنّ الوقفة حدُّ الواقف(112). قال التلمساني في شرح هذه الإشارة: «الوقفة ليست بحدٍّ لكنّها سلبُ الحدود، وإنّما سمّاها حدّاً مجازاً، والتقديرُ أنّ الواقفَ حدُّه أنْ لا حدَّ له، فجعلَ لا حدّ حدّاً بضربٍ مِنَ المجاز(113)». إذا كان النفري قد نصّ على أنّ المجازَ حجاب، فإنّ توسُّلَ الشرح به لا يقومُ إلاّ بتكثيف الحجاب، بما يُؤجِّلُ استنبات احتمال تأويلي آخر. فقد تقدّم أنّ المجاز مُوجِّهٌ مركزي في شرح التلمساني، به يفهمُ التضادّ أيضاً، وهو ما لا نُعوّلُ عليه في مُصاحبة تجربة الوقفة.

الوقفة لا حدَّ لها، وهي مُنتهَى ما يبلغه الواقف، مِمّا يستتبعُ أنّ ما لا حدَّ له هو حدُّ الواقف. به تتحدَّدُ الوقفة. لا مجازَ في ذلك، بل إنّ حدَّ التجربة لا يستقيمُ إلاّ باللا حدّ. وهذا وجهٌ من وجوه التضاد الذي فيه تتحقّقُ التجربة. الإنصاتُ للتضادّ، إذن، مسلكٌ للاقتراب من الوقفة، لأنّ إشكالَ علاقةِ الحدِّ بما لا يُحدّ هو أسُّ تجربة الوقفة، قبل أن يكونَ إشكالَ تعريفٍ يصطدمُ به الخطابُ الواصفُ لهذه التجربة. مسلكٌ يُمَكّنُ من مُلامسة العلاقة المُتشعِّبة بيْنَ طرَفَيْن

(111) نقصدُ الإشارةَ التي جاء فيها: «وقال لي: إنْ لمْ ترَني من وراء الضدّيْن رؤية واحدة لمْ تعرفني»، وهو ما يصدُق، في زعمنا، على تجربة النفري ذاتِه. انظر **المواقف والمخاطبات**، ص. 104.

(112) ورد في هذه الإشارة: «وقال لي: الواقفُ لا يروقه الحسن، ولا يروعه الروع، أنا حسبه، والوقفة حدُّه»، **المرجع السابق**، ص. 76.

(113) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 126.



تضيقُ الحدود بينهما. طوراً، يتجسَّدان في ما يجمعُ بيْن المُمكن والمستحيل، وطوراً آخر، ينبثقان ممّا يَصِلُ المحدود باللا محدود، حسب الموقع المُعتَمَد في قراءةِ هذه العلاقة، التي تظلُّ محتفظة بصمْتِها وبقابليتها للاستشكال. قابلية تفتحها على تأويلٍ مُتجَدِّد.

عندما يكونُ اللا حدّ هو ما يُحدِّدُ الوقفة، فإنّ على كلِّ خطابٍ واصفٍ لها أنْ يتخلّى عن مسعى حصرها، وأنْ يتهيّأ لِمُصاحبةِ تمنُّع الحدّ انطلاقاً من البحث عمّا يُعضِّدُ اللا حدَّ بوصفه الحدَّ المُمكن، على نحو يجعلُ التجربة مُوَجِّهة لِمَسعى وصفِها لا العكس. بهذا يتسنّى للخطاب الواصف أن يَعِي حدودَهُ وهو يقتربُ من موضوعه. وقد كانت ملامحُ هذا الوعي مخترِقة، في مراحلَ عديدةٍ، لشرح عفيف الدين التلمساني. ولعلّه مصيرُ كلِّ وصفٍ للوقفة أو تأويل لها. من ثمّ حرصنا على تعويض مسعَى الحدّ والتعريف بالاستشكال، بغية الاقتراب الحذر من هذه التجربة. وهو ما نُواصله اعتماداً على مفهوماتٍ تمتلك كفاية إضاءةِ لا حدّية الوقفة. نخصُّ منها مفهوم العبور، ومفهوم الديمومة ومفهوم الفراغ. وكلُّها مفهوماتٌ مُتشابكة في علاقاتٍ مُتشعِّبة، تظلُّ خيوطُها مشدودةً إلى المفهوم المركزي في التجربة، أي مفهوم الانفصال عن السِّوَى. الانشغال بهذه المفهومات لا يعني إغلاقَ المنافذ إلى الوقفة، التي يُمكنُ أنْ تضطلِعَ بها مفهوماتٌ أخرى.

1.5. الوقفة بين الدّال والمدلول أو الوقفة بما هي عبور

للتمنُّع على الحدّ، بوصفه حدّاً، وشيجة بالدّال الذي توسَّلَ به النفري في وَسْمِ تجربته، أي دالّ الوقفة. من ثمّ يُمكنُ للقراءةِ أن تعتمدَ هذا الدالّ موقِعاً آخر، من بيْن المواقع الأخرى المُمكنة، لِمُصاحبة تجربة النفري، ما دامت المصاحبة هي ما يفرضُه اللا حدّ بديلاً عن مسعى الحصر والتعريف.

قبل ذلك، لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ النفري لمْ يكن أوّلَ صوفي استعملَ دالَّ الوقفة الذي تحوّل لديه إلى مصطلح خاصّ. فقد سبقه الحلاج إلى ذلك[114]. غير

(114) Paul Nywia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 372.

أنّ النفري لمْ يستعمل المصطلح في سياق عابر، بل عوَّلَ عليه في وَسْمِ تجربةٍ مُتفرِّدة، كان شسوعُها وتشعُّبُها أساسَيْ إعادةِ بناءِ مفهوم الوقفة وفتْحِه على اللا حدّ المُشار إليه سابقاً. إعادةُ البناء جعلت تجربة النفري لصيقة بوَسْم الوقفة، بل إنّ كتابته لِتجربته أخضعت، أبعد من ذلك، الوقفة للتأمّل، على نحو ما هو بيِّنٌ من العناوين الداخلية لكتاب المواقف. في هذه العناوين، نعثرُ على مواقفَ خصّها النفري لتأمُّل الوقفة، هي: «**موقف الوقفة**»، و«**موقف وراء المواقف**»، و«**موقف قِف**»، و«**موقف كلّ موقف**»، ناهيك بالإشارات المبثوثة عن الوقفة في مُختلِف المواقف الأخرى.

هذه العناية الخاصّة بمصطلح الوقفة جعلت المصطلحات الأخرى المُتداولة بكثرة في خطاب الصوفية أقلَّ حضوراً في خطاب النفري. فقلّما يعتمِدُ النفري، مثلاً، مصطلح المقام أو مُصطلح التجلّي. وإذا كانَ مُصطلح الفناء يحضُرُ لديه أكثر من المصطلحيْن السابقين، فإنه يظلُّ حضوراً نسبياً. فقد ظلَّ مصطلح الوقفة مدارَ خطابِ النفري. ومن ثم يُعدُّ هذا المصطلح المدخل المُسعف في الإنصات والمصاحبة، لأنّ ما تتأسّسُ عليه التجربة، كما هو بادٍ من خطابها، هو ما يمتلكُ منهجياً الإمكانَ الإجرائي لإضاءتِها. كما أنّ هذه العناية القصوى بمصطلح الوقفة يُلزمُ القراءةَ بحذرٍ يستحضِرُ الخاصّ في تجربة النفري، لئلاّ تتِمَّ تسوية المصطلح دلالياً بمصطلحاتٍ صوفية أخرى، على نحو يخلق تماهياً لا حجّة عليه، ويطمِسُ الفروقَ بين التجارب.

اللافتُ في الوسْم الذي اعتمده النفري لِتجربته أنه يقومُ على دالٍّ يشتغِلُ في تعارُضٍ مع مدلوله. لا علاقة لِدالِّ الوقفة بمدلول الوقوف الذي يُمكنُ الاطمئنانُ فيه إلى ما يقبلُ الحصر، أو إلى ما يُمكنُ عدُّه نهاية التجربة. فالتجربة لا حدَّ لها، وبلوغ الوقفةِ لا يعني انتهاءَ المُصابرة التي يقتضيها الانفصالُ عن السِّوَى. ثمّ إنّ الحضورَ الكاسحَ للسِّوَى وعودتَه المُتجدِّدة يمنعان مِنْ عدِّ الوقفة نهاية. ذلك أنّ إمكانَ الخروج من الوقفة بعد بلوغها يظلُّ دوماً مفتوحاً، وهو ما يُستفادُ مِمّا جاء في **موقف الوقفة**. فيه نقرأ: «وقال لي: إنْ دعَوْتَني في الوقفة خرجْتَ من

الوقفة[115]»، مِمّا يتطلّبُ يقظة دائمة، تتجدَّدُ بتجدُّد السِّوَى.

التهديدُ بالخروج من الوقفة اقترنَ حتّى بالوقوف فيها. وهو تنصيصٌ ضمني من النفري، في ما نزعم، على التعارُض القائم بين الوقفة ودالِّها. لعلّه الاحتمالُ الثاوي في الإشارة الآتية: «وقال لي: إنْ وقفتَ في الوقفة خرجتَ من الوقفة[116]». لا صِلة للوقفة بالوقوف، لأنّ الوقوف يعني حَصْرَ وجْهة الوقفة، بينما الوجهة مقترنة بما يتمنّعُ على الحصر والحدّ، أي بالمطلق. تجربة الوقفة بلا مُنتَهَى. مُنتهاها لا حدَّ له كما تقدّم. فدالُّ الوقفة، في ضوء مسار التأويل الذي بلورناه، يشتغلُ على نحو ضدّي، لأنّ مدلوله أقربُ إلى العبور منه إلى الوقوف.

عبورُ الواقفِ للكون بمُختلِف وُجوهِهِ، المنصوص عليها بمصطلح السِّوَى، لا يعني، كما سبقَ أنْ أشرنا، أنّ للعبور نهاية تُعلِنُ اكتمالَ التجربة. وإذا تقدّم أنّ العِلمَ والمعرفة معْبَران في تجربةِ النفري، فإنّ الوقفة ليست نهاية العبور، إذ لا توقّفَ فيها. العُبورُ في هذه التجربة لا يقودُ إلاّ إلى العبور، انسجاماً مع اللا حدّ الذي يُحدِّدُ الوقفة، وانسجاماً، أيضاً، مع رهان استنباتِ الإمكان في مُستحيلٍ لا يكفُّ عن تجديد استحالتِه. فمُجاوَرةُ المطلق تستقيمُ دونَ أنْ تستقيم، مِمّا يجعلُ العبورَ سمة مُحدِّدةً للوقفة. الوقفة هي العبور، كما أنّ الحدّ هو اللا حدّ.

يُسعِفُ الموقف الذي عنونه النفري «**موقف أقصى كلِّ شيء**» في مُلامسةِ التداخل بين الوقفة والعبور. جاء في هذا الموقف: «أنتَ عابرُ كلِّ شيء». وهو ما تكرَّر في صيغةِ أمْر، على النحو الآتي: «جُزْ كلَّ شيء، وجُزْ معنى كلِّ شيء[117]». لنا أنْ نتأوّلَ الجوازَ والعبورَ في علاقتِهما بعنوان الموقف «أقصى كلِّ شيء» لِنقتربَ مِمّا اعتبرناه، سابقاً، مدخلاً لِتحديد ما لا يقبلُ التحديد.

إنّ الوقفة، بهذا المعنى، عبورٌ نحو الأقصى. وسِمة هذا الأقصى أنّه لا يتقيَّدُ، لكونه مطلقاً. العبورُ نحوهُ لا ينتهي. فهو ليس فقط عبوراً نحو الأقصى

---

(115) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 74.

(116) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(117) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 215- 216.



المُمتنع، وإنما هو أيضاً العبورُ الأقصى أو أقصى العبور، لأنّ النفري يعرضُ لِوجهاتِ العابرين ولِطرُق السائرين ويَعدُّها مجرَّد مَعْبر من المعابر الأخرى، لأنّ عبورَه شمل كلَّ شيء. جاء في **موقف أقصى كلِّ شيء**: «(. . .) فسِرْتُ فرأيْتُ العابرين ورأيتُ السائرين. فقال لي: إنَّ كلَّ عابر عبَرَ مِنْ جهة، وإنَّ كلَّ سائر سارَ من طريق. فالعابرون معهم جهاتُهم: فإليها يُوجَّهون. والسائرون معهم طرقاتهم: فإليها يُرشدون. فجُزْتُ العابرين، وجُزتُ جهاتِ العابرين؛ وجُزتُ السائرين وجُزتُ طريقَ السائرين[118]».

إنَّ عبورَ كلِّ شيء هو عينه ما يُسمِّيه النفري بعبور الكونية. عبورٌ يقودُ إلى ما قبل تكوُّن الأشياء وأحكامها التي كانت معبراً في هذا السفر. ولعلّ هذا ما يجعلُ وجهة الأقصى مُحتفِظة بعلاقةٍ خاصّة بيْنَ الما قبل والما بعد، أي ما قبل الشيء المعبور وما بعده. ذلك أنّ النفري يسمعُ، في **موقف أقصى كل شيء**، المخاطبة الآتية: «وقال لي: جُزتَ الكونية فأنت بين يدي. فسمعته يقولُ «كن». فقال لي: جُزْ «كن»، فإنها مُستمَدُّ الكونية لئلاّ يهبطَ بك عن مقامك[119]». وسنعودُ إلى هذا الجواز، الذي يقودُ إلى ما بعد الأشياء ببلوغ ما قبل تكوُّنها، في معرض تأمُّلنا لِمفهوم الفراغ بوصفه مدخلاً للاقتراب من اللا حدّ.

يعنينا في الشاهد الأخير الانفصالُ الذي تقتضيه الإقامة بين يدَيّ المطلق؛ انفصالٌ عن الطلب والحرف وغيرهما من وجوهِ السِّوَى. فهذه الإقامة ذاتُها لا تعني اضمحلالاً نهائياً للسِّوَى إلاّ إذا كانت عبوراً. إنّها إقامة تتحقّقُ بالعبور وفيه. فالجَوازُ لا يكونُ إلى الأقصى وحسب، بل هو عينُه الأقصى. ولا يستقيمُ هذا التحقّقُ إلاّ إذا بقي الجوازُ قائماً ومُستمِرّاً، أي إلاّ إذا كفَّ عن أن يكونَ أداةً لبلوغ نهاية مّا. ذلك أنّ السِّوَى لا يضمحلُّ تماماً من الوقفة.

تأويلُ الوقفة بوصفها عبوراً يُعضِّدُه أيضاً أثرُ الأغيار حتّى في الوقفة ذاتها. صحيح أن خطابَ النفري قدّم الوقفة على أنّها اضمحلالٌ للرّسْم وتركٌ للتعلّق

---

(118) **المرجع السابق**، ص. 215.

(119) **المرجع السابق** ص. 216.



بالشيء واحتراقٌ للسِّوَى، إلاّ أنّ ثمة إشاراتٍ أخرى في هذا الخطاب ألمحت، على ندرتِها، إلى أثر الأغيار في الوقفة نفسها. ولعلّ هذا ما تأوّله عفيف الدين التلمساني من فعل المُقاربة الوارد في قول النفري: «وقال لي: ما عرفني شيءٌ، فإنْ كاد أنْ يعرفني فالواقف». فقد رأى التلمساني في الوشوك، الذي يدلّ عليه فعلُ المقاربة، بقاءً للرّسم حتّى لدى الواقف. يقول: «لمّا كانَ شرطُ معرفةِ الحقّ اضمحلالُ الرّسم، وكانَ مَنْ سِوَى الواقف لابُدّ فيه مِنْ رَسْمٍ مّا، كانَ الواقفُ إذن هو أحقُّ بمعرفته لاضمحلال الرّسوم في شهوده، وإنّما قال: كادَ يعرفني ولم يجزم بأنّه عرفه لِبقاء رَسْمِ الوقفة فحسب[120]».

تقومُ الوقفة على احتراقِ الرسم وزواله، غير أنها لا تسلمُ، هي أيضاً، منْ أثر الرسم فيها. هذا ما يُفهَمُ من شرح التلمساني الذي لا يعرضُ لهذه المُفارقة إلاّ في سياق آخر، عندما يشرحُ قولاً للنفري جاء فيه: «وقال لي: إذا أحزنك أمرٌ فالباب، فإنْ أحزنك في الباب فالوقفة، فإنْ أحزنك في الوقفة فالوقفة». يقول التلمساني شارحاً: «كيفَ يكونُ الحُزنُ مُجتَلباً مِنَ الوقفة، والوقفة هي التي تنفي الأحزان؟ فالجوابُ، أنّ الوقفة لها اعتباران: اعتبارٌ يبقى فيه رَسْمُ الوقفة في عقل الواقف، فيكون في الوقفة المذكورةِ وقفة وواقف، فهذا الاعتبارُ قد يحصُلُ معه الحزن لِبقاء الأغيار، والمُخلِّصُ مِن هذا هو الوقفة التي لا وقفة فيها ولا واقف». وهو ما يُعزِّزُه التلمساني بقول النفري «ليس في الوقفة واقفٌ وإلاّ فلا وقفة[121]». واضحٌ من الاعتباريْن المُعتمَدَيْن في تأويل التلمساني للوقفة أنّهما يُعضِّدان مفهومَ الفناء، الذي عوَّلَ عليه في كتابه بوجهٍ عامّ. فقد أرْسَى التلمساني التأويلَ المُوجِّه لشرحه على عدِّ الوقفة تجربة فناء، مع التأكيد أنّ أقصى الفناء مقامٌ يفنَى فيه الواقفُ عن الوقفة وعن نفسه أيضاً، فلا يبقى للوقفة ولا للواقفِ أثر. وقد عوَّل بول نويا، كذلك، على مفهوم الفناء في تأويل الوقفة مُستنِداً في هذا المنحَى إلى التلمساني، وإنْ لَمْ يفتْه أنّ مُعجَمَ النفري لا يستعملُ كثيراً مُصطلحَيْ الفناء والبقاء المُتداوَلَيْن

---

(120) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 121.
(121) **المرجع السابق**، ص. 327.



بوفرة لدى غيره من الصوفية[122]. رهانُ الدراسات على مفهوم الفناء في إضاءةِ التجربة الصوفية ينبغي ألاّ يحجُب مفهوماتٍ أخرى تبدو أكثر إجرائية في الاقتراب من الوقفة. وهو ما سنوضِّحه في حينه.

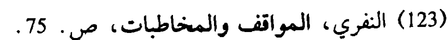
ما يعنينا في تأمّل علاقة دالِّ الوقفة بمدلولها نهوضُ المدلول على ما ينفي الحدّ، على نحو يتمنّعُ معه الحديث عن نهايةٍ للوقفة. تجربة الوقفة تبتغي صلة مُباشرةً مع المطلق، غير أنّ هذه الصلة مُهدَّدة دوماً بالانقطاع. انقطاعٌ يجعلُ العبورَ في التجربةِ لا سابقاً على الوقفة فحسب، بل، أيضاً، سارياً فيها، مادام إمكانُ الخروج من الوقفة يبقى مفتوحاً. دالُّ الوقفة، بهذا المعنى، يُحيلُ على ضدِّ ما يُفهمُ منه ظاهرياً. من ثمّ ينضافُ موقعُ الدالّ لِتعضيدِ الضدّية بوصفها مُحدِّدَ التجربة. اللا حدّ، فيها هو الحدّ، كما أنّ العبورَ هو الوقفة. ولعلّ ما يكشِفُ أهمية مفهوم العبور في تجربة الوقفة، وفي تأويلها أيضاً، هو مفهوم الديمومة الذي يشتغِلُ في خطاب النفري بدلالةٍ مُوزَّعة بيْن المطلق والواقف.

قبْلَ الإنصاتِ لهذا المفهوم، لا بدّ من الإشارة، في سياق استشكال الحدّ، إلى الاتِّساع الدلالي الذي تكتسيه الوقفة عندما يستعملُ النفري فعل «وقف» مُتعدّياً بحروفٍ، أهمها: عن، والباء، واللام. أمّا اقترانُ هذا الفعل بحرف «في» المُخصَّص للوقفة فيعني، كما تقدَّم، الخروج من الوقفة. هكذا يُمكنُ الانتباه، في خطاب النفري، إلى «**الوقفة عن**»، و«**الوقفة البائية**»، و«**الوقفة اللامية**»، من غير أن يكون ذلك، دوماً، مظهرَ تعدُّد.

أ- «**الوقفة عن**» تعني توقيفَ الأحكام والتعالي عنها. يقترنُ الحرفُ فيها بالسِّوَى، على نحو ما يُفهمُ من القول الآتي: «في الوقفة عزاءٌ مِمّا وقفتَ عنه، وأنْسٌ مِمّا فارَقتَه[123]». «الوقفة عن» انفصالٌ عن السِّوَى، أي تعالٍ عنه. ذلك ما يُرجِّحُه الشِّق الثاني للقول الذي يَصِلُ الأنْسَ، دلالياً، بالعزاء، فيما يصِلُ «الوقفة

---

(122) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 383.


(123) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 75.

عن» بما يُفارقه الواقف. لكن هذه الوقفة تُثبتُ السِّوَى في الانفصال ذاته كما يتَّضِح من «الوقفة البائية».

ب- **الوقفة البائية**، أي الوقفة بالمطلق. فيها يتحقّقُ الاستخلافُ الذي به يغدو المطلقُ هُوية حواسِّ الواقف. جاء في المخاطبة السابعة عشرة: «يا عبدُ: قِفْ بي، فإذا وقفتَ فنطقتَ فأنا الناطق، وإذا حكمتَ فأنا الحاكِم». فالواقفون به أهلُ حضرته[124]، أي مَنْ أسْمَعَهم المُطلقُ وأنطقهم به. ويتبدّى أحياناً من خطاب النفري أنّ ثمة تمييزاً بين «الوقفة البائية» و«الوقفة عن»، اعتماداً على وضعيةِ السِّوَى في كلٍّ منهما. يقول النفري «ليست الوقفة عن السِّوَى وقفة بالحقّ؛ لأنّ الوقفة بالحقّ لا تُثبتُ سِوَى، فتثبُتَ عنه وقفة[125]».

ج- **الوقفة اللامية**، أي الوقفة للمطلق. وهي التطهُّر من كلِّ قصد، بما في ذلك مخاطبة المطلق أو السماع منه. صحيحٌ أنّ «الوقفة اللامية» تتماهَى في خطاب النفري، أحياناً، بـ«الوقفة البائية»، ولاسيما عندما تتحدَّدُ «الوقفة اللامية» بوصفها استمداداً من المطلق[126]، غير أنها تتكشّفُ، أحياناً أخرى، أبعد من هذا الاستمداد. تتكشَّفُ على أنّها فراغ من كلِّ شيء، لا يُوجِّهها إلاّ قصد الفراغ نفسه الذي يُهيِّئُ تبادُلَ النظر مع المطلق. جاء في **موقف قِف**: «وقال لي: إذا قلتُ لكَ قِفْ فَقِفْ لي لا لك، ولا لِأخاطبك، ولا لِآمرك، ولا لِتسْمَعَ منّي، ولا لِما تعرفُ مِنّي، ولا لِما لا تعرفُ مِنّي، ولا لِأوقفني ولا لِياعبد. قِفْ لا لِأخاطبك ولا لِتخاطبني، بل أنظرُ إليك وتنظر إليّ». الوقوف له، أي للمطلق، فراغ مِن كلِّ شيء، وهو ما يُسمّيه النفري بمقام الله[127].

التمييزُ الناجمُ عن الحروف، التي اقترنت بالوقفة في خطاب النفري، لا يعني

---

(124) **المرجع السابق**، ص. 73- 75- 76- 180- 231.

(125) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 254.

(126) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 173. كما ورد هذا التماهي في **موقف الحزن**. فيه نقرأ: «وقال لي: (...) قِفْ لي وقِفْ بي». انظر: **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 223.

(127) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 174- 175.



مراتبَ للوقفة، بقدر ما هو مواقع لِمُلامسة غِنَى الوقوف بوصفه توقيفاً للسِّوَى، وسماعاً لِصوتِ المطلق، ورؤية فارغة مِن كلِّ قصد. من ثم تُسْهِمُ الحروفُ المقترنة بدالّ الوقفة في إبراز التشعّب الدلالي للتجربة، وتُبعِدُ الوَسْم، الذي توسَّلَ به النفري في تسمية تجربته، عن المعنى اللغوي المباشر للوقفة. ولعلّ هذا ما اتّضح من «الوقفة عن»، في ارتباط دلالتها بالتوقيف والتعطيل والتعالي. ولمّا كانت هذه الدلالة رهينة في التجربة بيقظةٍ دائمة، فإنّ مفهوم العبور يظلُّ واحداً من المفهومات التي تمتلك كفاية لإضاءة الوقفة واستجلاء مسعاها إلى تخطّي التفاوُت بين المطلق والمقيَّد. فالطمعُ في هذا التخطي يحتفِظُ بإمكانه في العبور لا في الديمومة، إلاّ إذا كانت الديمومة ديمومةَ عبور، لا ديمومة انفصالٍ عن الحدود البشرية.

2.5. الديمومة أو سيرورةُ الانفصال

يقترنُ مفهومُ الديمومة في خطاب النفري بالله، كما يقترنُ في سياق التخصيص بالواقف. وحدَهُ الواقفُ يحظى بإمكان الديمومة، دون أنْ يمَّحي الاحتمالُ المُهدِّدُ بفقدان هذه الحُظوة. جاء في **موقف الوقفة**: «وقال لي: لا ديمومة إلاّ لِواقفٍ، ولا وقفة إلاّ لِدائم[128]». الحصرُ الذي يقومُ عليه هذا القولُ بشِقَّيْه، مفتوحٌ على القراءةِ بناءً على ما يصِلُ الإمكانَ بالاستحالة في التجربة. فالشِّقّ الأوّل «لا ديمومة إلاّ لِواقف» يحصُرُ الديمومة في الوقفة، ويُقِرُّ بالإمكان الذي يجعلُ الديمومة مُجاوَرةً، من جهة، ولِقاءً مُستمِرّاً، من جهةٍ أخرى. ولنا أنْ نفترضَ شرطاً مسكوتاً عنه في الحصر الباني للشِّقّ الأوّل من القول، ونُعيدَ صوْغهُ على النحو الآتي: لا ديمومة إلاّ للواقفِ ما بَقِيَ واقفاً، أي ما بَقِيَ عابراً، بالمعنى الذي بلورناه لِعلاقةِ دالِّ الوقفة بمدلولها. وهو ما يُرَجِّحُ عدَّ الديمومة عبوراً، ما دام العبورُ هو ما يُحقّقُ الديمومة.

لكنّ الشِّقّ الثاني من القول السابق يقلِبُ الحَصْر الذي قام عليه الشّقّ الأوّل.

(128) **المرجع السابق**، ص. 74.



فالثاني يقصرُ الوقفة على الدائم، على نحو يستنبتُ دلالة المُستحيل بديلاً عن الإمكان المُنفتِح في الشّقّ الأوّل من القول. ذلك أنّ الدائم صِفةُ المطلق. يقودُ هذا القلب إلى استحضار قولٍ للنفري، سبق أنْ تأوّلناه، جاء فيه: «أنا العزيزُ الذي لا يُستطاعُ مُجاوَرَته، ولا تُرامُ مُداوَمَته».

هذه البينية المُسيَّجة ضِمْن طرَفيْ الإمكان والاستحالة، تجعلُ الديمومة قدَراً، شريطة فهْم الديمومة بمعنى العبور المُستمرّ، بما يصونُ التجربة من عودةِ السِّوَى ويحميها من تسلُّل الأسباب، على نحو ما يُفهَمُ من الأمر الآتي: «دُمْ لي في الوقفة، تخرُج من السبب[129]». ولعلَّ البينية المُتحكِّمة في التجربة هي ما وجَّه النفري في وَسْمها بالبلاء. وَرَدَ في **موقف أنا مُنتَهَى أعزّائي**: «وقال لي: البلاءُ بلاءُ مَنْ رآني، لا يستطيعُ مُداومتي، ولا يستطيعُ مُفارَقتَه[130]». هذا العجْزُ المُرَكَّب وجْهٌ مِن وجوهِ التجربة. عجْزٌ عن المُداومة، وعجْزٌ عن الفكاك من الحُلم بها، لأنها أصبحت قدَرَ الواقف. هذا الحُلمُ الذي يضيقُ أفقُه بتذكير الواقفِ بحُدودِه، لا ينفكُّ، في الآن ذاته، عن الاتِّساع عبر تذكيرِ مُضادٍّ يكشفُ عن العتبة التي تجعلُ الواقفَ على شفا مُفارقةِ حُكم البشرية. لا تقتصرُ الحال على التذكير المُضادّ، بوصفه طرفاً مِنْ طرَفيْ البينية، بل تتجاوَزُه إلى أمْر خاصّ. فيه يحُثّ المطلقُ الواقفَ على مُواصلةِ العبور للتحقُّق من ارتفاع الضدّية في التجربة. جاء في إحدى المخاطبات: «يا عبدُ: الرؤية عِلمُ الإدامة، فاتَّبعْه تغلب على الضدية[131]». التغلُّبُ على الضدّية ليس فقط صِلة خاصّة مع المطلق، بل أيضاً أسّ التجربة بوصفها المستحيلَ الممكنَ أو المُمكنَ المُستحيل، على النحو الذي يفتحُ الحدودَ بيْنَ الطرفيْن، ويطمِس حجابَ الضدّية.

إذا كان الواقفُ موشِكاً على الخروج من أحكامِ البشرية، فإنّ الإقامة في هذا الوُشوك لا يستقيمُ إلاّ بصمودٍ خاصّ، هو عينُه العبورُ الدائمُ للأشياء. وُشوكُ

---

(129) **المرجع السابق**، ص. 81.

(130) **المرجع السابق**، ص. 112.

(131) **المرجع السابق**، ص. 249.



الخروج من أحكامِ البشرية إقامة بينية، لأنها بيْنَ الإمكان والاستحالة. تقتضي هذه البينية يقظة دائمة بغايةِ الانفصال عن السِّوَى وعن الشيء. الانفصالُ عن الشيء، لئلاّ يتحقّقَ التعلُّقُ به. فكلُّ تعلّقٍ إلاّ ويُعطِّلُ العبورَ، لأنه لا يمنعُ من بلوغ الوقفة وحسب، بل يُخرجُ منها كلّما عاوَدَ الظهور. الإقامة التي تصونُ من هذا التعلّق، يُسمّيها النفري بالإقامة عند المطلق. جاء في **موقف العبادة الوجهية**: «وقال لي: لا أرْضَى لك أنْ تُقيمَ في شيءٍ وإنْ رَضيتَ أنت، عندي أكبرُ منه، فأَقِمْ عندي لا عنده[132]».

ليست هذه الإقامة إلاّ عبوراً دائماً. إنه العبورُ القاسي الذي لا يتقيّدُ بالزمان، لِما يتطلَّبُه مِن يقظةٍ وصمود. يُوضِّحُ **موقف الوقفة** ذلك على النحو الآتي: «الوقفة صمودٌ، والصمودُ ديمومة، والديمومة لا يقومُ لها الحدثان[133]». لا ينحصرُ الانفصال، الذي يقومُ عليه الصمود، في الشيء، بل يمتدُّ إلى ذاتِ الواقف. ولعلّ هذا ما يومئُ إليه **موقف لا يعلمني الكون**، إذ نقرأ فيه: «وقال لي: إنْ دُمتَ في رؤيتي أوْحشْتُك منك كما تستوحِشُ مِنْ عدُوِّك[134]». الديمومة في الوقفة أو في الرؤية استيحاشٌ مِمّا يتعيّنُ التعالي عنه في الذات. وكلّما عادَ الأنسُ إلى علاقةِ الواقف بالمحدود فيه، أي في ذاته، تسرَّبَ الانقطاعُ إلى ما يحرصُ الواقفُ على صون ديمومتِه.

الديمومة مُمكنة ما بَقِيَ الواقفُ مُتعالياً عن السِّوَى، مُقاوماً عَودَتَه. غير أنّ الانقطاعَ يترصَّدُ الديمومة انطلاقاً من الاختلاف الذي يُميِّزُ المطلقَ عن المحدود. الإنصاتُ لإشاراتٍ عديدة في خطاب النفري يكشِفُ أنّ الانقطاعَ قدَرٌ، وإنْ وضعَتْ هذه الإشاراتُ الديمومة في أُفُقِ الإمكان. ومن ثمّ لنْ نُعوِّلَ، في قراءةِ علاقة الواقف بالمطلق لاحقاً، على مفهوم الفناء، انسجاماً مع التأويل الذي بلورناه للديمومةِ والانقطاع. وهو التأويل الذي سندعِّمُه، في حينه، اعتماداً على الشكل الكتابي الذي توسَّلَ به النفري.

---

(132) **المرجع السابق**، ص. 196.

(133) **المرجع السابق**، ص. 79.

(134) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 240.



لا يُمكنُ للمُجاوَرة، التي يُراهنُ عليها الواقفُ، أنْ تكون، إنْ هي تحقّقت، دائمة. كما أنّ اللقاءَ مع المطلق، بدون وسيط، منذورٌ للانقطاع. الانقطاعُ المُتسرِّبُ إلى هذا اللقاء مصدرُهُ الحدودُ البشرية، التي لا ترتفعُ تماماً وإنْ تلاشت. ذلك ما نصّت عليه المخاطبة السابعة والأربعون، إذ جاء فيها: «يا عبدُ قلْ (. .) أنا العاجزُ في كلِّ حال عن البقاء على ديمومتك، إنْ أرَيْتَني فبما كشفتَ عنّي، وإنْ غيَّبْتَني فلِحدِّيّتي[135]».

بيْن الديمومةِ والانقطاع، يتكشَّفُ الممكن والمستحيل. ومن ثم تغدو الديمومة رهينةَ عبورٍ مستمرٍّ، لأنّ هذا العبورَ هو ما يفتحُ الحدودَ بيْن المُمكن والمستحيل وَفق علاقةِ الكشفِ بالسّتر في التجربة.

لِمفهوم الديمومة، بناءً على ما تقدّم، صلاحية قرائية للوقفة. تتبدّى كفايتُه التأويلية من وضعية السِّوَى، ما دام السِّوَى لا ينفكُّ يعود. كما تتبدّى مِن اللا حدّ، الذي يقتضي مُصاحبة التجربة لا بهاجس حصرها، وإنّما بدافع استنباتِ الأسئلة، انطلاقاً من المفهومات التي أنتجَتْها هذه التجربة. وهو ما نواصله اعتماداً على مفهوم الفراغ.

3.5. الوقفة والفراغ

يكتسي مفهوم الفراغ في خطاب النفري أهمية بالغة، لا فقط لِتمجيد هذا الخطاب له، وإنما، أيضاً، لكون المفهوم مؤسَّساً على تجربةٍ مشدودةٍ إلى الأقاصي، ومُوجَّهة برغبةِ الخروج من الحدّ والتقيُّد. ومن ثم فالفراغ، في هذا الخطاب مفهومٌ- تجربة، شأنه شأنُ كلِّ المفهوماتِ التي أرساها النفري أو غيرهُ من الصوفية. وعلى هذا الأساس، ينطوي المفهومُ، متى ربطناه بمفهوم السِّوَى والعبور والديمومة، على ما يجعله مدخلاً قرائياً مُضيئاً للاّ حدّ، بل إنّ الفراغَ، في تجربةِ النفري، هو أسّ التعالي المُوجِّه لها. وقد سبقَ لابن عربي، كما تقدّم، أنْ وَسَمَ النفري بِـ«الفارغ من الكون».

---

(135) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 266.



يُمكنُ أنْ نعودَ، في مسعى الاقتراب من هذا المفهوم- التجربة، إلى نصٍّ سبقَ أنْ أدْمَجناه في إضاءةِ العبور والجواز. إنّه النصُّ المُقتطفُ من **موقف أقصى كلّ شيء**. وإذا كنّا نستحضرُه ثانية بالتركيز على مفهوم الفراغ، فللإثارةِ أسئلةٍ أخرى، تُسهِمُ في الاستشكال الذي نُواصلُ بناءَهُ. جاء في هذا النص: «مرحباً بعبدي الفارغِ من كلِّ شيء. مرحباً بقلب عبدي الفارغ من كلِّ شيء. وقال جُزْتَ الكونية، فأنت بيْنَ يديّ. فسمعتُه يقولُ: «كُن». فقال لي: جُزْ «كُن»، فإنها مُستمَدُّ الكونية لئلاّ يهبط بك عن مقامك. فجُزْتُ «كن» وبه جُزتُ ما جُزت، وبه جُزتُ «كن». فرأيتُ الله، فقال لي إنّه الله! قلتُ أنتَ الله![136]». الفراغ مُتحصِّلٌ من الجواز الذي يشملُ كلَّ شيء. وجْهَة هذا الجواز هي ما قبل الكونية وما قبل «كن». الفراغ عودةٌ إلى ما قبل الكونية ولكن عبْر الكونية ذاتِها، لأنه مُؤَسَّسٌ على الجواز. وهو ما حذا بنا، سابقاً، إلى الإلماح إلى ما يَصِلُ تجربة الجهل عند النفري بالفراغ، ولا سيما لمّا عدَّ الجهلَ وراء المواقف[137]. فكما يقومُ الجهلُ على العِلم، يقوم الفراغ على امتلاءٍ، هو المقصودُ بالكونية بوصفها تعيُّناً للسِّوَى بمُختلِف مظاهره الضالعةِ الحضور. إنّه الضلوع الذي يُفهَمُ من عدِّ النفري الكونَ كلَّه سِوَى.

لِنُنصِتْ لِعبارة «مرحباً بعبدي الفارغ من كلِّ شيء» الواردة في **موقف أقصى كلِّ شيء**. فاستهلالُها بلفظ الضيافة «مرحباً» إيذانٌ بالمُجاوَرة. لنِؤجِّل الحفرَ في دلالة السَّعَة والرّحابة المُضمَرَة في هذا اللفظ إلى حين ربطها باتِّساع الفراغ وشُسوعه، ولننتَبه إلى أنّ لفظ الضيافة يعني: تعال. و«تعال» ليس فقط دعوةً للإقبال والإقامة، وإنّما، أيضاً، معناه، بحُكم الجهَةِ المُضيفة، تحرُّر المُرَحَّبِ به مِنَ السِّوَى. التحرُّرُ تعالٍ وسُمُوٌّ، أي انتسابٌ إلى المطلق واستحقاقٌ لضيافتِه. ضيافة في فراغ الماهيات وفي فراغ الكون، أي في الفراغ مِن كلِّ شيء.

لِنُنصِتْ، بعد ذلك، للشِّقّ الثاني من العبارة الخاصِّ بالفراغ مِن كلِّ شيء.

---

(136) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 216.

(137) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 127.



لقد قرَنَ القولُ السابق الفراغ بكلِّ شيء، بما جعلَ مسالكَ التأويل مُشرَعة على التعدُّد. الفراغ مِنْ كلِّ شيء توقيفٌ للمفهوماتِ والتصورات، وتوقيفٌ للفكر، انسجاماً مع النهي: «لا تُفكِّرْ»، الذي نصَّ عليه **موقف رؤيته الكُبْرى**. الفراغ مِن كلِّ شيء خروجٌ، أيضاً، من الثنائيات ومن الضدّية؛ فلا خيرَ ولا شرّ، ولا حبَّ ولا كُره، ولا خوفَ ولا رجاء، ولا وجود ولا لاوُجود، ولا ثبْتَ ولا محو، ولا قولَ ولا فعل، ولا عِلم ولا جهل، على حدّ تعبير النفري[138]. الفراغ مِن كلِّ شيء يجعلُ كلَّ شيءٍ فارغاً. كلُّ الماهياتِ فارغة، وكلُّ الظواهر فارغة. الفراغ توقيفٌ لِكلِّ العوالم. إنه تحرُّرٌ من الفكر وأحكامِه. تحرُّرٌ مِنَ الكون بما هو سِوَى، وتهيُّؤٌ للرؤية، مِمّا يكشِفُ أنّ الفراغ، في تجربةِ النفري، ليس فارغاً. وهذا ما يمْنَعُ استسهالَ دِلالتِه، أو استسهالَ القوّة التي يتطلّبُها، على نحو ما سنُوضِّح في مُصاحبتنا المحفوفة بالثقوب لِمفهومٍ عصيٍّ، يتأسَّسُ على تجاوُز الفكر.

لِموقف أقصى كلِّ شيء، الذي عثَر عليه بول نويا مع مواقفَ أخرى تكفَّلَ بنشرها إتماماً لِما جاء في كتاب **المواقف**، وشيجة واضحة **بموقف الكشف والبهوت** المُثبَت في كتاب **المواقف**. نقرأ في **موقف الكشف والبهوت**: «وقال لي: عبْدي كلُّ عبْدي هو عبْدي الفارغ مِنْ سِوايَ، ولنْ يكونَ فارغاً مِنْ سِواي حتّى أوتيه مِنْ كلِّ شيءٍ، فإذا آتيْتُه مِن كلِّ شيءٍ أخذ باليد التي أمَرْتُه أنْ يأخذ بها وردَّ إليَّ باليد التي أمرْتُه أنْ يردّ. وقال لي: إذا لمْ أوتِ عبْدي من كلِّ شيء فليس هو عبْدي الفارغ وإنْ تفرَّغ مِمّا آتيتُه، لأنّه قد بَقِيَ بيني وبينه ما لمْ أوتيه، وإنّما عبدي الفارغ إلاّ مِنّي فهو عبْدي الذي آتيتُه مِن كلِّ شيءٍ سبَباً، وآتيْتُه منه عِلماً وآتيْتُه منه حُكماً، فرأى الحُكمَ جَهْرةً ثمّ تفرَّغ من العِلم وتفرَّغ من الحُكم فألقاهُما معاً إليّ، فذاك هو عبْدي الفارغ مِن سِواي[139]».

لا تتكشّفُ الوشيجة الواصلة بيْن الموقِفيْن مِنْ تمجيدِهِما للفراغ فحسب،

---

(138) **المرجع السابق**، ص. 74.

(139) **المرجع السابق**، ص. 170.

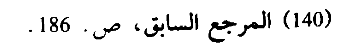


وإنما تتكشّفُ أيضاً مِنَ الخيوط الدقيقة التي تشُدُّ مفهومَ الجواز، في **موقف أقصى كلِّ شيء**، إلى مفهوم الإتيان مِنَ الحقّ، في **موقف الكشفِ والبهوت**. فعبارةُ «الفراغ من كلِّ شيء وجواز كلِّ شيء»، في الموقف الأوّل، تُصبحُ، في الموقف الثاني، «إتْيانَ الحقّ العبْدَ مِن كلِّ شيء».

خصيصة الشمول، التي تَسِمُ موضوعَ الفراغ والجواز والإتيان مِن الحقّ، ليست إلاّ المظهرَ الأوّلَ للوشيجة المُضيئة للوقفة بما هي فراغ خاصّ. المظهرُ الثاني يتبدّى مِنْ كون الفراغ مُؤدّياً لِما يُؤتيه الله للواقف. لا يُؤتيه مِنْ كلِّ شيء إلاّ بعْد الخروج مِنْ كلِّ شيء. الإتيانُ مِن كلِّ شيء مُتوقِّفٌ على الفراغ مِنْ كلِّ شيء. المظهرُ الثالث هو، في ما نزعم، عدُّ الفراغ عِلماً ربّانياً، بتعبير النفري، يتميَّزُ عن العِلم الغيْريّ.

الفراغ عِلمٌ مُؤسَّسٌ على جَهْلٍ لا يميل[140]، يضمنُ التحرُّرَ مِنْ كلِّ شيء إلاّ مِنَ المطلق كما هو بيِّنٌ مِنَ الشاهد السابق. اِستثناءٌ يُعضِّدُ اللا حدّ مِنْ موقع الفراغ نفسه. فالفراغ لا يُحدّ، لأنّه مِن كلّ شيء، وهو ما يجعله، في الآن ذاته، إتياناً مِن كلِّ شيء. إتيانٌ يُحقِّقُه اللقاءُ المُباشِرُ مع المطلق. من ثم فالفراغ، عند النفري، تجربة تُنتِجُ ما لا يتَّسِعُ العِلمُ والفكرُ له، لأنّ مِنْ حُدودِهِما تبدأ، وذلك بالانفصال عنهما. إنّها تجربةُ الأقصَى. فيها يكونُ الفراغ مِنْ كلِّ شيءٍ هو عينُه الإتيانُ من كلِّ شيء. التنصيصُ في **موقف الكشف والبهوت** على عبارة «كلّ شيء» يُحيلُ على **موقف أقصى كلّ شيء**. ولنا أنْ ننتبه، مرَّةً أخرى، إلى تلاشي الضدّية في هذا المفهوم- التجربة. فالفراغُ مِن كلِّ شيء إتيانٌ مِن كلِّ شيء. وهو ما يُمكنُ إضاءَتُه اعتماداً على نسْجِ وشائجَ بين مفهوماتِ خطاب النفري، وإنْ كانَ هذا المنحَى القرائي مُهَدَّداً بنسيانِ خصيصةِ التقطُّع المُمَيِّزة لخطاب النفري، على نحو ما سنُوضِّحه في حينه.

لِنُنْصِتْ في بداية رصْدِ تلاشي الضدّية، قبل توسيعه لاحقاً، للحقل الدلالي لكلمة «فراغ»، إشراكاً للغة في شقِّ مسالك التأويل. في هذا الحقل، نعثُر على



(140) **المرجع السابق**، ص. 186.



معنى الخلوّ والسَّعة. وفي السَّعة، نعثُرُ على الإحاطة ونفي الضيق. وهو معنى يُتيحُ العبورَ به إلى تجربة النفري، التي شمل الضيق فيها العلمَ والمعرفة والكونَ كلَّه(141). وفي ضوء هذا الشمول، كانَ الفراغ مِن كلِّ شيء هو عينُه الاتِّساع، أي الإحاطة بكلِّ شيء. ذلك ما يُضمِرُهُ، أيضاً، لفظُ ضيافةِ المطلق للواقف، أي لفظ «مرحباً»، الدالّ لغوياً على الرَّحْب والرّحابة، أي السَّعَة. اِتِّساعٌ شاملٌ لِكلِّ شيء، في ضيافةٍ تقومُ على الفراغ. الاتِّساعُ اللا محدود، الذي يبنيه الفراغ، يجعلُ الواقفَ، حسب النفري، حرّاً مِن كلِّ شيء إلاّ مِنَ المطلق. فالحرية، عند النفري، استغناءٌ عن الكون، ولكن اعتماداً على المطلق.

ليس تلاشي الضدّية، في الفراغ، مُكوِّناً لغوياً فقط، بل هو، أبعد من ذلك، خصيصة تجربة. إنها الخصيصة التي يمتدُّ أثرُها إلى خطاب النفري. نستهدي في اقتفاء هذا الأثر بعبارة «الإتيان من كلِّ شيء»، التي تقودُ إلى مفهومٍ آخرَ يتماهَى مع مفهوم الفراغ، وإنْ ظلَّ هذا التماهي محجوباً بتضادٍّ على مستَوَى الظاهر. نقصِدُ مفهوم «العبد الحاوي». فالتضادُّ بيْن مفهوم «العبد الحاوي» ومفهوم «العبد الفارغ»، اللذيْن نعثرُ عليهما في خطاب النفري، يرتَفِعُ في التجربة، إذ تكشِفُ التجربة أنّ الفارغَ هو الحاوي، على غرار ما تبيَّن لمّا نصَّ النفري على أنّ الفراغَ من كلِّ شيء هو الإتيانُ من كلِّ شيء. لِنُوَضِّح ذلك.

اقترنَ مفهوم «العبد الحاوي»، في خطاب النفري، بمفهومٍ مركزي آخر، هو مفهوم الجليس. جاء في **موقف أدب المُجالسة**: «أوْقفني في أدب المُجالسة (. . .) وقال لي: عند الجليس مِنْ كلِّ شيء عِلم ومِن كلِّ عِلم ذِكر: فهو عبدي الحاوي(142)». لنا أنْ ننتبه إلى ما يَصِلُ هذا الشاهد بالشاهد الخاصّ بالعبد الفارغ. ثمَّة تنصيصٌ، في الشاهِديْن، على عبارة «كلّ شيء». وتأمّلها، في ضوء تجربةِ الوقفة ووضعيةِ الأقصى فيها، يسمحُ باستنتاج أنّ الفراغَ مِنْ كلِّ شيء امتلاكٌ لِكلِّ

(141) جاء في **موقف السياحة**: «ضاقَ العِلم: العِلم ضيقٌ. ضاقتِ المعرفة: المعرفة ضيقٌ. ضاقَ الأدب: الأدب ضيقٌ. ضاقَ الكون: الكون ضيقٌ». انظر: **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 227.

(142) **المرجع السابق**، ص. 225.



شيء وإتيانٌ مِن كلِّ شيء[143]. ما نفرغ منه، يُصبحُ مِلكاً لنا بعد أنْ كنّا مِلكاً له. هي ذي الحُريّة التي تتحقّقُ في الوقفة. حُرية الفراغ مِن الكون لِلانتساب إلى المُطلق. ذلك أنّ الحرية، عند النفري، لا تنفصِلُ عن المطلق.

للجليس عِلمٌ بكلِّ شيء، مِمّا يجعله أهْلاً لِصفةِ الحاوي لِكلِّ شيء. ما يُهيِّئُ للجليس العِلمَ بكلِّ شيءٍ كونُه عَبَرَ كلَّ شيء. ولمّا جازَه وبلغ مقامَ الفراغِ منه، أصبَحَ، بعد الانتِساب إلى المُطلق، جامِعاً لكلِّ ما جازَه. ألَيْس هذا الجمْعُ وجْهاً من وُجوهِ المُجاوَرة، ما دامت عبارةُ «كلِّ شيء» مُنطوية على المُطلق؟ فدلالة الشمول، التي يُحيلُ عليها لفظُ «كلّ»، تقترنُ بالمُطلق. ومن ثم فإنّ التأويلَ الذي بلوَرْناه لِتجربةِ الوقفة يمنعُ مِن عدِّ هذا العِلم نهاية ثابتة، ويمنعُ مِنْ عدِّ الجواز فراغاً يقودُ إلى العِلم الحاوي بوصْفِهِ نهاية. ذلك أنّ استحضارَ حُكم البشرية، الذي يكادُ الواقفُ أنْ يُفارقه، يمنعُ مِنَ الإقرار بنهايةٍ مّا للتجربة. فقَدَرُها العبورُ، لا بوصفه لحظة وإنّما بوصفه مساراً. «العبدُ الحاوي» يُحَصِّلُ هذه المرتبة ما بَقِيَ فارغاً. ولِيبْقَى فارغاً، عليه أنْ يوقِفَ الكون، الذي لا ينفكّ يعودُ عبْر أحكامه، مِمّا يجعلُ الفراغ تجربة مُتَجدِّدةً، لها الجوازُ دَوْماً. التمَكُّنُ مِن العِلم الحاوي على نحو دائمٍ يتعارضُ مع حُكمِ البشرية، من ثم يظلُّ الرِّهانُ، في الوقفة، على هذا العِلم مشروطاً بتحقُّقِ الفراغ. ولعلّ هذا ما يُعضِّدُ تأوُّلَ العبد الفارغ بأنّه هو عينُه العبد الحاوي. فالصِّفتان مُتلازمتان إلى حدِّ التماهي، لا مُتعارضتان. العلاقة بينهما تحيا بالعبور والجواز.

«العبدُ الفارغ» عند النفري هو «العبدُ الحاوي». وهذا مظهرٌ آخرُ من مظاهر تلاشي الضدّية في التجربة. استيعابُ التداخل بين المفهومَيْن لا يستقيمُ إلاّ

(143) نعثُرُ في تعاليم دون خوان على عدِّ التجرُّد مِن كلّ شيء شرطاً للرؤية، مِن غير أنْ يعني التجرَّدُ زُهداً كما توهَّم كارلوس كاستانيدا. انظر: Carlos Castanida, **Voir**, op. cit., p, 196.
والتحرّر من الملكية، لا بمعنى الزهد، مُتجذر في التجربة الصوفية. فأبو يزيد البسطامي يرى أنّ مَن كانَ بلا شيء كان له كلّ شيء. أبو يزيد البسطامي، **المجموعة الصوفية الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشطح**، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، ط2، 2006، ص. 53.



باستحضار الآلية التي يشتغِلُ بها السِّوَى، وباستحضار حُكمِ البشرية الذي يرومُ الواقفُ مُفارَقتَه. بدون ذلك، نتمادَى في حَجْب عُمق العلاقة بيْن مفهوميْن، تكرَّسَ، في الظاهر، أنهما ضدّان، ونظلُّ بمنأى عن مُلامسة تلازُمِهما وتوقّفِ أحَدِهما على الآخر، إلى حدٍّ تماهيهما. فعوْدةُ السِّوَى باستمرار تقتضي فراغاً مُستمرّاً، لأنّ به يتحقّقُ الإتيانُ مِن كلِّ شيء. إتيانٌ رهينٌ بفراغ مُستمرّ، إذِ الديمومة، كما تقدّم مع النفري، صمودٌ. ولمّا كانت كذلك، فإنها لا تَسْلمُ مِن التقطّع.

إنّ العلاقة المُتشعِّبة بيْن المفهوميْن السابقيْن هي عينُها ما يَصِلُ مفهومَ الحضور بمفهوم الغياب في خطاب النفري. حضورُ المطلق مُتوقّفٌ على غياب الكون. جاء في **موقف العبدانية**: «وقال لي: ربٌّ حاضرٌ وقلبٌ فارغ وكونٌ غائبٌ، هذه صِفة مَنْ أستحيي منه(144)». واضِحٌ أنّ هذا القوْلَ مُهيّأ لأنْ يُقرأ وَفق العلاقة التي صُغناها لِطرَفيْ الأضداد، وأنْ يُقرأ، أيضاً، وَفق الإمكان والاستحالة، بناءً على مفهوم العبور الذي يُمَكِّنُ من استيعاب الحضور والغياب بوصفهما سيرورةً في التجربة. وهو ما سوف نستحضرُهُ في إضاءةِ حدود مفهوم الفناء في التأويل كما سبق أنْ ألمحنا.

مركزية مفهوم الفراغ، في تجربة النفري، تُغري ببناء الوشائج الخفية التي تشدُّه إلى مفهوماتٍ أخرى. وشائجُ صامتة يعثرُ عليها القارئُ، في خطاب النفري، بين مفهوم الفراغ ومفهومَيْ المُجالسة والقوّة. فالجليسُ، عند النفري، مَنْ فرَغ مِنَ الكون، وتحرَّرَ مِنَ الطلب والسبب، وتجاوَزَ السُّنة والذكْرَ والكِتاب. الجليسُ ناظرٌ، مُدركٌ لا بشيءٍ إدراكُه(145)، فارغ مِنْ كلِّ شيء، مُقيمٌ في منطقةِ ما وراء القصد والعمْد، لأنّ القصد امتلاءٌ وفكر. استمرارُ القصد معناه استمرارُ السِّوَى.

المجالسة تحرُّرٌ يبتغي الوجْهَ والحقيقة مِنْ غير قصد. إنّها استغناءٌ بالرؤيةِ عمّا سِواها، وتعالٍ عن الحاجة. المُجالسة، في ضوء المعنى الذي يبنيه خطابُ النفري

---

(144) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 174.
(145) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 222- 225.



لها، تجربة شاقّة، لأنها مُلامسة لِعتبةِ المُستحيل، أي مُلامسة للفراغ برحابته وسَعَتِه. هو ذا ما يجعلُ مِنَ الفراغ قوّةً. جاء في **موقف القوّة**: «وقال لي: لنْ ترْكَبَ القوّةً حتّى تتفرَّغ لي مِنْ سِوايَ». ومعنى هذا الرّكوب، عند النفري، هو النظرُ بالقوّة، والسّماعُ بالقوّة، والتصرُّفُ بالقوّة[146]. الرُّكوبُ خرقٌ للعادة، وخروجٌ عن المألوف، وتعالٍ عنه. لا خرقَ بدون قوّة، لِما يتطلّبُه ذلك من انفصالٍ ومُصابرة.

في الانفصال، أو الانقطاع بتعبير النفري، تتأسَّسُ القوّةُ بما هي فراغ، ويتأسَّسُ الفراغ بما هو قوّة. جاء في الموقف السابق: «وقال لي: القوّةُ مطيّة الحاضرين، والحضورُ بما فيه مطيّة المُنقطعين، والانقطاعُ بما فيه مطيّة المُقتطعين[147]». الانقطاعُ خرقٌ، والاقتطاعُ أبعدُ منه. وهما معاً يكشِفان عن القوّةِ التي يتطلّبُها الفراغ، لأنّه استحقاقٌ ينطلِقُ مِنْ تعالي الواقف عن نفسه، ومن ضمان استمرار حُلم ديمومةِ هذا التعالي. فالفراغُ يظلُّ، وإنْ تحقَّق للواقف، لصيقاً، من حيثُ ديمومتُه، بالمُحال. وقد اهتدَيْنا، بعد هذه الخلاصة، إلى ما يُعضِّدُها حتّى في ذاكرة اللغة. فدالُّ الديمومة مشدودٌ في ذاكرة اللسان العربي إلى الفراغ[148].

الفراغ تجربة حيّة، يتعذرُ الإمساكُ بها في مفهومٍ أو تصوُّر. واستدعاءُ تجربةِ الفراغ، في سياق استشكال حدِّ الوقفة، يندرجُ في هَدْمِ الحدّية، والكشفِ عن تملّصِ الوقفة، وتمنُّع القبض عليها نظرياً. ليس ثمّة ما يُمكنُ الإمساكُ به في الفراغ. لا سبيلَ للاقتراب منه غير استشكاله، وإبراز حُجُب استسهالِه. ذلك ما سبقَ أنْ سمّيناه بالإقامةِ في التمنُّع والإنصاتِ له.

وإذا جازَ أنْ نتحدّثَ عن معنى للفراغ، فإنّ معناه، عند النفري، ألاّ ترتبطَ بشيء، وألاّ تبحثَ عن شيء، وألاّ تنتظرَ شيئاً. إنّه منطقة حُرَّةٌ لِتأسيس تعالٍ،

---

(146) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 186- 187.

(147) **المرجع السابق**، ص. 187.

(148) جاء في **لسان العرب** لابن منظور: الديمومُ والديمومة: الفلاةُ يدومُ السيْرُ فيها لِبُعدها. والديمومة، أيضاً، الأرضُ المُستوِية التي لا أعلامَ فيها ولا طريقَ ولا ماءَ ولا أنيسَ، وإنْ كانت مُكْلِئة.

ينطلِقُ مِنْ توقيفِ الأحكامِ وتعليقِ الكون، ومِنْ جَعْلِ ذاتِ الواقفِ تكتشِفُ ما يحجُبُها عن نفسِها. من ثم شدَّدَ النفري على أنّ الفراغ قوّةٌ واتِّساعٌ ونورٌ.

المُخيفُ في الفراغ ما يتطلَّبُهُ الطريقُ إليه. طريقٌ ينفردُ بأهْلِه، على حدِّ تعبير النفري، ما دامت تجربة الفراغ خاصّة بمَنْ يركَبُ مَشاقّها ويتحلّى في الركوب بصبرٍ لا يشيخ. المُخيفُ، أيضاً، في الفراغ الاعتقادُ بأنّه فارغ. اِعتقادٌ تهْدِمُه تجربة النفري بكَشْفِها أنّ الفراغ ليس فارغاً. الفراغ مُمِدٌّ، واهِبٌ، مُؤتٍ. من ثم عدّ النفري الفراغ مِنْ كلِّ شيءٍ إتياناً مِنْ كلِّ شيءٍ كما تقدّم.

وبالجملة فإنّ مفهومَ الفراغ، بما هو تجربة، يحتفِظُ بتشعُّبه وشُسوعِه. تأمُّلُ قضاياه يُضيءُ اللا حدّ الواسِمَ للوقفة، ويُتيحُ مُلامسة تلاشي الأضداد في التجربة. وقد كشفَ إدماجُ المفهوم ضِمْنَ مفهوماتٍ أخرَى عن حيويتِه في الاستشكال، بما هو بديلٌ عن وَهْمِ تعريفِ الوقفة أو حصْرها.

تبدّى مِن المفهومات، التي توسّلنا بها في الاستشكال، أنّ تجربة الوقفة كانت تُرسي لِنمطِ إدراكٍ خاصّ، يحتفِظُ، في تقاطُعه مع ما أرساه صوفية آخرون، بما يُمَيِّزُه، ويَسِمُ تفرُّدَه. ولعلّ هذا ما يفتحُ كوّةً أخرى للاقتراب من هذه التجربة، انطلاقاً مِنْ صَوْغِ تأويلٍ لهذا الإدراك، يُسائل فيه الباحثُ العناية البالغة التي أوْلَتْها الوقفة لِحاسَّتَيْ السَّمع والرؤية. بهما قدَّمَ خطابُ النفري الصِّلة بالمطلق. وهما، من ثم، يمتلكان كفاية تأويلية، لا يُمْكِنُ للخطاب الواصف لِتجربة الوقفة أنْ يُغفِلها، وإنْ ظلَّت هذه الكفاية مُختَرَقة بشقوقٍ تجعلُ التأويل، دوماً، واعياً بحُدودِه.

6. نمط الإدراك في الوقفة

1.6. السَّمع والرؤية

يُقدِّمُ النفري المواقفَ بوصفها سماعاً لِقوْلٍ إلهي. ذلك ما تنصُّ عليه اللازمة التي تصدَّرَت كلَّ المواقف، أي عبارة: «**أوقفني وقال لي**». وهو ما تُعَضِّدُه، أيضاً، المخاطبات، التي تتحدَّدُ بوصفها نداءً مُوَجَّهاً من الله إلى النفري، على

نحو ما يتبدّى مِنْ لازمَتِها، أي عبارة: «**يا عبدُ**». ومع أنّ كتاب **المواقف والمخاطبات** يُقدِّمُ خطابَهُ على أنّه سماعٌ لِقوْلٍ إلهي، فهو لا يكفُّ عن تمجيد الرؤية؛ رؤيةِ المُطلق، بل تتكشَّفُ هذه الرؤية، في أكثرَ مِن سياق، بما هي أسُّ التجربة. واللافتُ في التمجيدِ، المُتحصِّل حسب النفري من سماع المُطلق، أنّه يتِمُّ أحياناً في تعارُض مع الصَّوْت. من ثمّ تنطوي دلالة السماع والرؤية، بالعلاقة المُتشعِّبة التي يبنيها لهما خطابُ النفري، على إمكان تأويلي خصيب، لا يقودُ إلى الاطمئنان لاستنتاجاتٍ نهائية، وإنما إلى مُواصَلةِ حَفر المسالكِ القرائية، بوصفها السبيلَ المُمكنَ، ولا سيما عندما يكونُ الموضوعُ المُؤوَّلُ تجربة مع الغيب والمُطلق.

لعلّ أوّلَ ما يتعيَّنُ التنصيصُ عليه هو الحرصُ على الانفصال، في فهْمِ السّماع والرؤية، عن المعنى العادي لِهاتيْن الحاسَّتيْن. حصْرُهما في هذا المعنى اختزالٌ مُخِلٌّ وحجابٌ على التأويل، دون أنْ يعني الانفصالُ المنصوصُ عليه، احتماءً بمعنىً مجازي. فالعكسُ هو الأرجحُ كما سنُوضِّح، انسجاماً مع تشكيكنا السابق في إمكان قراءةِ تجربةِ الوقفة اعتِماداً على مفهوم المجاز. ثمّ إنّ مُواصلة التأويل، عبْرَ دلالاتٍ مُحتَمَلةٍ للسماع والرؤية، لا بُدَّ أنْ يستحضرَ المفهومات التي عوَّلنا عليها في قراءةِ السِّوَى، قصْدَ حِمايةِ التأويل بوشائجَ تسري بيْن المفهوماتِ التي إليها يستنِدُ مُقترَحُنا القرائي.

يُمْكنُ النفاذ إلى اشتغال السِّوَى في المعنى العادي للحاسَّتَيْن انطلاقاً مِنْ وضعيةِ العامّ فيهما. وضعية تتحدَّدُ مِن حمولتهما، ومِن استنادهما إلى الكوْن وأحكامه ومقاييسه. فقد تقدَّم أنّ الكونَ كلَّه، في وقفة النفري، سِوَى. وتقدَّمَ، أيضاً، أنّ الواقفَ يبتغي جوازَ الكوْن، وجوازَ «كن» التي عنها صدَر الكون. من ثم فارتباطُ الحاسّتيْن، بمعناهما العادي، بالكون يجعلُ اشتغالهما محكوماً بآليةِ السِّوَى، ما دامتِ الحواسُّ حبيسة ما تعلَّمَتْهُ وما رسَّختْهُ العادةُ فيها[149]. وكما يسْعَى الواقفُ إلى جواز الكوْن، فإنّه يسْعَى إلى تحرير حواسِّه مِن أحكامِ الكوْن،

(149) Carlos Castaneda, **Voir**, op. cit., p. 54.

في مسارٍ تكشِفُ أطوارُهُ عن تحوُّلٍ يعيشه الواقف. تحوُّلٌ سيَّجْناه، سابقاً، ضمنَ التجاذب بين الحُدود البشرية وإمكان الخروج منها. ففي التجاذب، تتبدّى علاقة هذا التحوُّل بنمطِ الإدراكِ الذي تبتغيه الوقفة، على نحو ما سنُوضِّح، بعد مُلامسةِ ابتعادِ السّماع والرؤية، في تجربة الوقفة، عن وَضْعهما العامّ.

تكشِفُ مُصاحَبة مفهومَيْ السماع والرؤية، في خطاب النفري، أنّ العلاقة بينهما ذاتُ بُعدٍ إشكالي، لِتمنُّعِها على الحصر وتملُّصِها مِن الضبط، من جهة، ولِتعدُّد احتمالاتها، مِن جهةٍ أخرى. تعدُّدٌ يُلزِمُ المُقاربة بتعلُّم إدماج التعارُض في صَوْغ المداخل القرائية، والتوسُّل به في إنتاج أسئلةِ التأويل.

ليس لهذه العلاقة بين السماع والرؤية، في خطاب النفري، مظهرٌ واحد. ولعلّ ذلك ما يمنعُ حَصْرَها. ثمّة غموضٌ بيِّنٌ يلفُّ هذه العلاقة. ومع ذلك، يظلُّ هذا الغموضُ السبيلَ المُسعِفَ في الاقتراب منها. فخطابُ النفري يُقدِّمُ العلاقة بين الحاسّتين على نحو مُتفاوت. طوراً، تحكمُهما المُفاضلة، وطوراً آخرَ، التعارضُ، وفي حالاتٍ أخرى، يتبدّى التماهي بيْنَ طرفيْها. وقبل تأويل إحدى الحاسَّتيْن، بوصفها ترسيخاً لإدراكٍ خاصّ، لا بُدّ مِنْ رَصْدٍ، ولوْ محدودٍ، لِبعض مظاهر هذه العلاقة، بُغية شقِّ مسالِكِ التأويل.

مِن مظاهر العلاقة بيْن السماع والرؤية، التي يسمحُ خطابُ النفري برَصْدِها، ثمة مظهرُ العِلّة، ومظهرُ المُفاضلة، ومظهر التماهي.

أ- **مظهر العِلّة**: فيه يبْدو السماعُ مِنَ المُطلق سبيلاً إلى رُؤيته، على نحوٍ تُصبحُ فيه المُحادثة مع المطلق، التي هي سماعٌ عنه، سابقة على الرؤية. هو ذا ما تكشِفُ عنه بعضُ المقاطع من خطاب **المواقف والمخاطبات**. جاء في **موقف بين يديه**: «وقال لي: تعرُّفي إليك بعبارةٍ توطئة لِتعرُّفي إليك بلا عبارة[150]». وجاء في **موقف محادثته**: «وأوقفني في محادثته وأوقفني في رؤيته وقال لي: إنّما أحادِثُكَ لِتَرَى، لا لِتُحادِث (...) فإذا حادثتُك رأيتَ، فإذا رأيتَ فلا حديث[151]».

---

(150) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 152.

(151) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 200.



المحادثة عِلّة الرؤية. الأولى تقودُ إلى الثانية. ومع ذلك، تحتفِظُ هذه العلاقة بأسئلتِها. ففي المُحادثة، لا تتحقّقُ الرؤية. وبتحقُّقِها، يتراجعُ التخاطبُ ويتوقّفُ الحديث، مِمّا يدعو إلى التساؤل عن دِلالة الرؤية وعن المقصود منها، لأنّ القارئَ يَعِي أنّه أمام حاسّةٍ انفصلت عن معناها العادي. لا يقتصرُ التساؤلُ على هُويةِ هذه الحاسّة، بل يمتدُّ إلى الأخرى، ما دام القارئُ مدعوّاً إلى البحث عن هُويةِ سماعٍ خاصٍّ يقودُ إلى رؤيةٍ خاصّة. هو ذا المظهرُ الأوّل لِعلاقةٍ مُتشعِّبةٍ بيْن حاسّتيْن مُتحرِّرَتيْن مِن حِجاب العامّ فيهما. وإذا كانَ المظهرُ الأوّل، القائم على افتراض العِلّية، يُقرُّ بسَبْقِ السّماع على الرؤية، فإنّ هذا السَّبْقَ يتلاشى في سياقاتٍ أخرى، على نحو ما سيتكشّفُ من المظهر الثالث لِهذه العلاقة.

ب- **مظهر المُفاضلة**. فيه تبدو الرؤية ارتفاعاً لحجاب السماع، وفيه أيضاً تتَماهَى الرؤية مع مفهومٍ مركزي في خطاب النفري، أي مفهوم المُجالسة. فمُجالسة المطلق، حسب هذا الخطاب، لا تتحقّقُ بحديثٍ، وإنّما برُؤية. المُجالسة مقامٌ أرْقى في عُبور الواقف. من ثمّ يكتسي مصطلح «جليس الله» أهمية بالغة كما تقدّم، وهو ما سبقَ أنْ تنبّه إليه بول نويا(152).

الجليسُ هو صاحبُ الرؤيةِ الكُبْرى. وهذا النعتُ، الذي به يَصِفُ النفري الرؤية، مُربكٌ قرائياً، لأنّه يقترنُ بتصنيفٍ للرُّؤى. تصنيفٌ ينطوي على درجاتٍ مُتفاوتة للرؤية(153). فيه نعثرُ على ما يُسمّيه النفري بالرؤية القولانية، وهي لا ترقى، كما سنُوضِّح، إلى الرؤية الكبرى، التي خصَّ بها جليسَ الله، إذ لا مُجالسة إلاّ لِصاحِب الرؤيةِ الكبرى(154). وقبلَ الإنصات لهذه الرؤية بوصفها الأرقى كما هو بيِّنٌ من النعت القائم على صيغةِ المُفاضلة، نُواصلُ رَصْدَ المظهر الثاني لعلاقةِ السماع بالرؤية اعتماداً على إلماعتيْن للنفري.

---

(152) Paul Nywia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 358-385.

(153) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 234- 235. باستثناء هذا التصنيف الوارد في موقفٍ واحد، فإنّ خطابَ النفري استعملَ مصطلحَ الرؤية دون تقييد. وتمجيدُه للرؤية مِن غير تقييدها بنعتِ الكُبْرى، يجعلُ النعتَ سارياً عليها. ذلك ما سنُرجِّحُه في التأويل.

(154) **المرجع السابق**، ص. 235.



في الإلماعة الأولى، نقرأ: «فأخرَجَني موْلاي من المقام إلى رُؤيتِه؛ ولمْ أستقر في رؤيتِه. فقلتُ موْلاي! لِمَ لا أستقِرّ في رؤيتك؟ قال لأنك مصنوعٌ للمُحادثة. فإذا رأيْتَني بلا مُحادثة كنتَ جليسي[155]». فقد تابعنا، في المظهر الأوّل لعلاقة السماع بالرؤية، أنّ الأوّل يقودُ إلى الثانية، غير أنّ رؤية الجليس، في المظهر الثاني، تَتحدَّدُ بوصفها رؤية فوق المُحادثة وأبعد مِنْ مُمْكِنها.

في الإلماعةِ الثانية، نقرأ: «أوقفني في قِفْ وقال لي: إذا قلتُ لك قِفْ فقِفْ لي لا لك، ولا لِأخاطبك، ولا لِأمرك، ولا لِتسْمَعَ منّي، ولا لِما تعرف منّي، ولا لِما لا تعرف، ولا لِأوقفني، ولا لِيا عبد. قِفْ لا لِأخاطبك ولا لِتخاطبني، بل أنظر إليك وتنظر إليّ[156]». الرؤية أبعدُ من المخاطبة. واللافتُ في الإلماعة الثانية، انطواؤها على إمكانٍ يتجاوَزُ ما به قدّم النفري المواقفَ والمخاطبات، أي يتجاوزُ «**أوقفني وقال لي**»، و«**يا عبد**». إنّه إمكانٌ فوقَ اللغةِ ذاتِها. وهو ما سنُنصتُ له مِنْ موقع الفِعْل الكتابي، في الفصل الثالث من الكتاب.

في هذا المظهر الثاني لِعلاقةِ السماع بالرؤية، تتبدّى الرؤية بوصفها فراغاً مِن كلِّ شيء. لا شيءَ بعدَها. الرؤية تُبطِلُ المُحادثة وتتجاوَزُها في آن.

ج- **مظهر التماهي**. ليس هذا المظهرُ إلاّ افتراضاً، لأنّه مُتحصِّلٌ من قراءةٍ ترومُ تجاوُزَ ظاهر شذورٍ محدودة إلى تأمُّلٍ شمولي. وذلك باستحضار الوقفة اعتماداً على البياضات التي تحكُمُ الخطابَ الذي قدَّمَها، وإنْ ظلّ هذا الخطابُ مُنحازاً دوْماً إلى الرؤية، وتحديداً إلى «الرؤية الكبرى».

لا يستقيمُ الافتراضُ، الذي يقومُ عليه هذا المظهر، إلاّ بصَوْغه إشكالياً. استشكاله يعني تأمُّلَ علاقة السماع بالرؤية في ضوء نمَطِ الإدراك الذي رامَ النفري استنباتَه، بإرْسائه لِمسافةٍ بين الواقفِ والكون، ولِمسافةٍ بين الواقف والمطلق. استنباتٌ يُقدِّمُ إدراكاً مُخالِفاً لِمشاغل العامّة، ومُخالِفاً لِطرُق إدراك الفقهاء، والفلاسفة، والعارفين أنفسِهم.

---

(155) **المرجع السابق**، ص. 228.

(156) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 174. كما يُشيرُ النفري إلى أنّ حصولَ الرؤية والتحقُّق بالله يجعلُ المُحادثة وَسْوَسَة. ص. 169 من المرجع ذاته.

أوّلُ ملمحٍ لِهذا التماهي هو التداخلُ الذي تحقّقَ بين السماع والرؤية في التصدير المُعتَمَد في بدايةِ كلِّ موقف. فقد التزمَ النفري، في الغالب العامّ، في تصدير مواقفه بعبارةِ «**أوقفني في** (. . .) **وقال لي**». غير أنه عوَّض عبارة «**قال لي**» الدالة على السماع، في مواقف أخرى بعبارة «**رأيتُ**». أوّلُ موقف، حسب ترتيب الكتاب، لمْ تتصدَّرْهُ عبارة «قال لي»، التي تلي عبارة «أوقفني» هو الموقف السادس عشر الموسوم بِـ«**موقف الموت**». فقد تأخّرت فيه عبارة «قال لي»، المُكوِّنة لِشِقٍّ ثابت في اللازمة، وتمّ تعويضُها بعبارة «رأيتُ»(157). هذا ما نُلفيه أيضاً في **موقف بيته المعمور**، و**موقف ما يبدو**. كما عمدت مواقفُ أخرى، في تصديرها، إلى الجمع بين العبارَتَيْن. ذلك ما ظهَرَ في **موقف البحر** و**موقف التيه**، و**موقف الحجاب**. وعموماً فالاستشكال السابق هو ما يسمح بتأويل السماع والرؤية بوصفهما نمطاً مِن أنماط الإدراك.

كنّا ميَّزنا في وُجوه السِّوَى بين وجوهٍ تشتركُ في كونها تجسيداً لانشغالاتِ العامّة وأخرى تتقاطعُ في كونها أُسُساً توجّه أنماطاً لإدراك المُطلق. هذه الأُسُس، هي العِلم والمعرفة والحرف. وقد تابعنا كيف انبرى خطابُ النفري لِنقدِها والكشفِ عن حُدودها. بالإنصاتِ المتأنّي لهذا النقد، يتبدّى أنّ الإدراكَ الذي تُقدِّمه الوقفة بديلاً عن العلم والمعرفة والحرف هو السماع والرؤية. يتحدَّدُ الأوّل بوصفه سماعاً مِن المطلق وسماعاً به، على نحوٍ يُحيلُ على ما يُسمّيه النفري «الكون به» كما تقدّم. وتتحدَّدُ الثانية بما هي رؤية للمطلق ورؤية به أيضاً. وسنُصاحبُ، لاحقاً، نمط هذا الإدراك اعتماداً على تأويل الرؤية عند النفري.

(157) بذرةُ التداخل بين السماع والرؤية تتكشّفُ، قبل **موقف الموت**، في الموقف السادس الموسوم بِـ«**موقف البحر**». في هذا الموقف، نقرأ: «أوقفني في البحر **فرأيتُ** المراكبَ تغرقُ والألواحَ تسلم، ثمّ غرقت الألواح، وقال لي لا يسلمُ من ركب». غير أنّ التداخلَ في هذا الموقف بَقِيَ في حدودِ الجمع بين السماع والرؤية في التصدير، أمّا في **موقف الموت** فتمَّ تعويضُ القول بالرؤية، ولمْ تظهرْ عبارةُ «قال لي» إلاّ في الشِّقّ الأخير من الموقف. ولا بُدّ مِن الإشارة إلى أنّ هذا التداخل يَمَسُّ رؤية شيءٍ مّا، أي «رؤية بالمُطلق»، لا رؤية المطلق التي تُلمِحُ إليها مواقف أخرى.



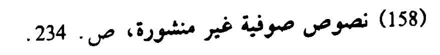
التماهي بين السماع والرؤية، الذي يسمحُ به الاستشكال، يحكمه هاجسُ استنباتِ نمطِ إدراكٍ بديل، يُلغي الوسيط. ولكنّ هذا التماهي يتراجعُ عندما يتحدَّدُ القولُ، الذي به يقترنُ السماع، بوصفه وسيطاً أيضاً، مِمّا يجعلُ الرؤية المُتحصِّلة بالقول أو فيه حجاباً. إنها الرؤية القولانية بتعبير النفري. هكذا تغدو الرؤية الموسومة بالكُبرى هي الرؤية المُتحرِّرة من الوسيط. من ثم فإنّ حجابَ القوْل يُقلِّصُ التماهي السابق ويفتحُ، في خطاب النفري، إمكانَ تماهٍ آخر، لا بيْن السماع والرؤية، وإنّما بيْن الوقفة والرؤية الكُبْرى. يدعونا هذا الزعم إلى التساؤل: هل الأولى عتبة الثانية أمْ أنّهما تُحيلان معاً على التجربة ذاتِها؟ ذلك أنّ خطابَ النفري وحَّدَ بينهما طوراً، واحتفظ، طوراً آخر، بما يُميِّزُ الواحدةَ مِنهما عن الأخرى.

2.6. بين الوقفة والرؤية الكُبرى

يندرجُ وَسْمُ الرؤية بالكبْرى في سياق تصنيف النفري للرؤى. ويبدو من التصنيف أنّ الرؤية يُمكنُ أنْ تظلَّ مُختَرَقة بحُجُبٍ، دون أنْ يعي صاحِبُ الرؤية هذا الاختراق، خلافاً لِما يتحصَّلُ لِصاحب الرؤية الكبرى. جاء في **موقف الرؤية الكبرى**: «وقال موْلاي: لي في الأقوال رؤية قولانية، ولي في الأفعال رؤية فعلانية، ولي في العلوم رؤية علمانية، وفي كلِّ شيءٍ رؤية قيومية. وكلُّ رؤية تقصُرُ مَنْ رآها في ما رآها فيه. فإنْ رآها في العِلم، قصرَتْه عليه، فلا تُجيرُهُ منه. ولوْ أجارَتْه منه، لَفارَقه ونطقَ عنها، لا عنه[158]».

لا يَخفَى على قارئ هذا الموقف عُمقُ معناه وغموضُه في آن. ولا يَخفَى، أيضاً، الإرباكُ الذي يُحدثه الموقفُ للقراءة. من ثمّ لا يعنينا منه إلاّ ما يتجاوَبُ مع التأويل المُراد بناؤه لِنمطِ الإدراك الذي افترضنا أنّ النفري استنبته.

في الشاهد السابق إشارةٌ دالّة، فيها ينتقِلُ النفري مِن تصنيف الرؤى إلى إقرار حُكمٍ عامٍّ يسْري على مُختلِف الرؤى، تمهيداً لِما تنفردُ به الرؤية الكبرى. إنها الإشارةُ التي فيها يقول: «كلُّ رؤيةٍ تقصر مَنْ رآها على ما رآها فيه». وعليه فإنّ


(158) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 234.



الرؤية ذاتَها تظلُّ محجوبة بما تمَّتْ به. ما تمّتْ به يُصبحُ ستراً. وعندما يتسرَّبُ السّترُ إلى الرؤية، فإنه يمنعها مِنْ أنْ تَرَى، أو يُتيحُ لها أنْ تَرَى وَفقَ ما يسمحُ به هذا السّتر. وأصحابُ الرؤى، في تصنيف النفري، لا يَعُون السّتر. إنّهم تحت حُكمه.

لا يتكشَّفُ السّترُ إلاّ لِصاحب الرؤية الكبرى. نعثرُ على هذا التخصيص في ما تلا الشاهد السابق. ففي مُخاطبةٍ مُوَجَّهَةٍ إلى صاحب الرؤية الكبرى، نلمِسُ ما يفصِله عن أصحاب الرؤى الأخرى. جاء في هذه المخاطبة: «أنتَ تَرَى ذاك وهو لا يَراه، لأنّكَ تَراني لا في قوْل، وتَراني لا في فِعل، وتَراني لا في عِلم، وتَراني لا في عَمَل. فأنتَ صاحبُ الرؤية الكبرى: تَرى الله، لا سِتْرَ بينكَ وبينه. إنّ القوْلَ سِتْرٌ في الرؤية، وإنّ العِلمَ سِتْرٌ في الرؤية، وإنّ العَمَلَ سِتْرٌ في الرؤية[159]».

لا سِتْرَ في الرؤية الكبرى. إنّها تتجاوزُ القول والتخاطب، وتتجاوزُ، بذلك، ما قدّمَتْ به المواقف والمخاطبات، أي لازمة «أوقفني (. . .) وقال لي»، ولازمة «يا عبد». وهي بهذا المعنى، الذي يفصلها عن كلِّ أثر السِّوَى، لا تتماهَى مع الوقفة وحسب، بل تبدو أحياناً، في خطاب النفري، أبعد منها وفوقها.

لا تخفَى أهمية التصنيف الذي أنجزَه النفري للرؤى في مَسعاه إلى تمييز الرؤية الكبرى. بيد أنّ التصنيفَ يطرحُ صعوبة مُلامسة علاقة الوقفة بالرؤية، ولا سيما عندما يَردُ مصطلحُ الرؤية، في خطاب النفري، مُجرَّداً مِن كلِّ نعت. ذلك أنّ النفري لمْ يلتزم، في كتاب **المواقف**، بالتصنيف السابق الذي لا نعثرُ عليه إلاّ في **موقف الرؤية الكبرى**. فمُعظمُ المواقف تُحيلُ على الرؤية وتُمَجِّدها مِنْ غير نعتٍ يُحدِّدُ نوعَها. ولعلّ هذا التمجيدَ يُسوِّغ للتأويل عدَّها دالّة على الرؤية بلا سِتْر. من ثمّ نُرجِّحُ أنّ المقصود، في خطاب النفري، بمصطلح الرؤية عندما يَرِدُ من غير نعتٍ، هو عينه المقصودُ بالرؤية الموسومة بالكبرى. فانفرادُ موقفٍ واحد بهذا الوَسْم، تمييزاً لأنماطٍ مِنَ الرؤى، يجعلُ التمجيدَ، الذي صاحَبَ الرؤية مِن غير تقييد، مُرجِّحاً تأويلياً لِتخصيص العامّ، أي لِعدِّ الرؤية من غير تقييد موسومة

---

(159) **المرجع السابق**، ص. 235.



افتراضاً بالكبرى، وإنْ لمْ يُذكَر النعت، مادام خطابُ النفري يُمجِّدُها.

الرؤية المُجرَّدة مِن كلِّ نعت هي التي يعرضُ النفري مِراراً لِعلاقتها بالوقفة، فتبدو طوراً مُتماهية معها، وطوراً آخرَ مُنفصِلة عنها بلُوَيْناتٍ دقيقة. وغالباً ما لا يُصرِّحُ الخطابُ بهذا التماهي، إلاّ أنّه يُستفاد من السياق، إذ مِنَ المُمكن، أحياناً، أنْ نستبدلَ، في خطاب النفري، بمُصطلح الرؤية مُصطلح الوقفة مِنْ غير أنْ نلمِسَ اختلافاً دلالياً. مثال ذلك ما جاء في **موقف وراء المواقف**، فيه نقرأ: «وقال لي: هيمَنَتِ الرؤية على المعرفة كما هيْمَنت المعرفة على العِلم». فالتراتبية، التي ينطوي عليها هذا القول، هي عينُها ما يحكُمُ، في العديد من المواقف، العلاقة بين العلم والمعرفة والوقفة. في **موقف الوقفة**، نقرأ: «اِحترَقَ العِلمُ في المعرفة، واحترَقتِ المعرفة في الوقفة». وهو ما يُعضِّدُه أيضاً القولُ الآتي: «وقال لي: العالِمُ يرَى عِلمَه ولا يرَى المعرفة، والعارفُ يرَى المعرفة ولا يراني، والواقفُ يراني ولا يرَى سِواي[160]».

غير أنّ خطابَ النفري لا يحتفِظُ دوماً بهذا التماهي، بل يُحوِّله، في مواقفَ أخرى، إلى اختلاف، عنه تتوسَّعُ التراتبية السابقة لِتُصبحَ الرؤية فوقَ الوقفة. بهذا التوسيع تلتبسُ وضعية السماع أيضاً في الوقفة، بما لا يسمَحُ لِقارئ خطاب النفري بالاطمئنان إلى خلاصاتٍ قارَّةٍ أو إلى حصْرٍ للمفهومات، لأنّ مَدَدَ المفهوماتِ تجربة حيَّة، لا تفكيرٌ عقلي مُحتكِمٌ للتنظيم والحدّ. في سياق التوسيع السابق، نقرأ في أحَد المواقف: «وقال لي: العِلمُ دليلي، والمعرفة طريقي، والوقفة مُتحدَّثي، والرؤية وجْهي[161]». اقترانُ الوقفة بالحديث يُبرزُ السّماع المنصوصَ عليه في لازمةِ كلِّ المواقف، كما هو بيِّنٌ من عبارة «قال لي»، التي تلي عبارةَ «أوقفني في..». أمّا الرؤية، فغالباً ما يرتفِعُ فيها السماعُ. فقد عدَّ الموقفُ السابق الرؤية أبعَد من الوقفة، إذ جاء فيه: «وقال لي: ليس في الرؤية وقفة ولا عبارة[162]»، أي ليس فيها «أوقفني وقال لي». ولكنّ الرؤية لا تتِمُّ إلاّ في الوقفة

---

(160) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 78- 79- 129.

(161) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 297.

(162) **المرجع السابق**، ص. 296.



بدليل ما تقدّم في الموقف الذي ورد فيه: «الواقفُ يراني ولا يرى سِوايَ». وهو ما يُعزِّزُه قولُ النفري: «لا يَرَى حقيقة إلاّ الواقف[163]».

هكذا تظلُّ علاقة الوقفة بالرؤية وبالسماع مُحتفِظة ببياضٍ لا يرتَفِع. إنّها علاقة مُتملِّصة، لا تستسلِمُ للحصر، لأنّ الحصْرَ مهمّة العقل، فيما التجربة لا تخضَعُ لِمقاييسه، بل تنهضُ، أساساً، على مُلامسةِ حُدوده. بيدَ أنَّ تمنُّعَ الحصر لا يحجُبُ عن قارئ المواقف الأهمية التي يوليها النفري للسماع والوقفة والرؤية. أهمية تجعلُ دلالة هذه المفهوماتِ- التجارب تتداخلُ في أكثر من مناسبة.

ليس في مُكنةِ الخطاب الواصف، وهو يُواجهُ بياضَ الخطاب الموصوف وتملُّصَ مفهوماتِه، غير الاستشكال، انطلاقاً مِن تأويلٍ مفتوحٍ للإدراك الذي أرْسَتْه الوقفة في احتفائها بحاسَّتَيْ السَّماع والرؤية، اللتيْن بهما تسَمّى المُطلق. فمهما تعدَّدت اللويْناتُ المُميِّزة للسماع والرؤية والوقفة، فإنّ خطابَ النفري يكشِفُ أنّ الوقفة منطقة إدراكٍ خاصّ، ينهضُ به السماعُ والرؤية. من ثمّ لا بُدَّ، كما هو ديدنُ كلِّ مقاربة، مِن إسكاتِ هذه اللويْنات لِيتسنّى توجيهُ التأويل إلى نمط الإدراك الذي نفترضُ أنّ تجربة النفري أرْسَتْه.

3.6. الرؤية وقضايا الإدراك

تمَّ التشديدُ في خطاب النفري على ارتفاع السّتْر في الرؤية. وكلّما ظلَّ السّترُ سارياً فيها كفَّتْ عن أنْ تكونَ رؤية كبرى. وهي عينُ ما يقصدُه هذا الخطابُ كلّما استعملَ مصطلحَ الرؤية من غير تقييد، حسب ما رجَّحناه في التأويل. ارتفاعُ السّتر يُولِّدُ لِقارئ التجربة أسئلة مُحيِّرة، نصوغ بعضها على النحو الآتي: ماذا رَأى النفري؟ وكيفَ رَأى ما رآه؟ وما ماهيّة الرؤية التي تحقَّقت له؟

عبثاً نبحثُ عن جواب. وذلك لاعتباريْن رَئيسيْن؛ أوّلهما أنّ الاستشكال، الذي تتطلّبُه مُقاربة الرؤية، ينفِرُ مِن الجواب ويُعوِّضه بالبحث عن طريقٍ مُهيّإ لأنْ يقودَ الباحثَ إلى أقصى ما تسمَحُ به مُغامرةُ اقتفاءِ أثر التجربة التي عاشها النفري.

---

(163) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 79.



ثاني الاعتبارَيْن، تكتُّمُ النفري عن كيفية الرؤية، التي تحقّقت له، استجابة لِنهْيٍ تلقّاهُ في تجربته، على نحو ما يكشِفُ عنه **موقف محضر القدس الناطق**، وتكشِفُ عنه المخاطبة الثانية والخمسون. في الأوّل نقرأ: «وقال لي: (. . .) لَمْ آذنْ لكَ أنْ تكشِفَ عنّي، ولا بأنْ تُحدِّثَ بحديثِ كيفَ تراني». وجاء في الثانية: «يا عبدُ: لا إذنَ لك، ثمّ لا إذنَ لك، ثمّ سبعون مرّة لا إذنَ لك أنْ تصِفَ كيفَ تراني (. . .) يا عبدُ: كلُّ عِلمٍ إلاّ عِلمُ كيفَ تراني[164]».

التساؤلُ عن المرئي هو عينُه التساؤلُ عن المطلق. وبقدر ما يرومُ التساؤلُ الحَصْر، بقدر ما ينفلِتُ المسؤول عنه مِن ذلك، لأنّ حَصْرَ المرئي حدٌّ، فيما المرئي مُتمنِّعٌ على الحدّ، وحتّى نفيُ الحدِّ عنه ليس، كما ينصّ ابنُ عربي في اعتراضه على سهل التستري، إلاّ حدّاً له[165]. وهكذا، فإنّ مُوجِّه التساؤل هو، فقط، الاقتراب من طريقةِ الإدراك التي أرْسَتْها التجربة، عبر الإنصات لِما قاله النفري والتوسُّل به لاستشراف ما لمْ يقُله أو لافتراضه، على الأقلّ. فالاستشكال يقتضي الانشغال لا بالمرئي، وإنّما بطريقةِ الإدراك.

إنّ صَمْتَ النفري عن كيفية الرؤية يدعو، في بَدْء استجماع مشهدِ هذه الرؤية، إلى التساؤل: هل رؤية المطلق، بالنسبة إلى النفري، مُمكنة؟ لا يُسعِفُ خطابُ النفري في الاطمئنان إلى جوابٍ ثابت. ثمّة مقاطعُ تُقرُّ بهذا الإمكان وأخرى تنفيه. نعثُرُ على الإقرار في تلك الإشارةِ التي يتبادلُ فيها الواقفُ النظرَ مع المطلق، وفي المخاطبة الرابعة عشرة، التي جاء فيها: «يا عبدُ: مَنْ لَمْ يَرَني في الدنيا لا يَراني في الآخرة[166]». وفي مُقابل هذا الإمكان، تُشدِّدُ بعضُ الإشارات، في خطاب النفري، على أنّ المطلق لا يتراءى ولا يتمثّل، لأنه ليس معْيوناً للعيون ولا معلوماً حتّى للقلوب[167].

---

(164) **المرجع السابق**، ص. 169- 269. وسنعودُ، في الفصل الثالث، إلى هذا القول وسابقه بغايةِ تأمُّله مِن موقع كتابة النفري لِتجربته.

(165) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، م. س، ص. 438.

(166) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 174- 226.

(167) **المرجع السابق**، ص. 119- 195.



ينضافُ إلى الإرباكِ، الذي يُحدثه هذا التعارُضُ، طريقة بناء النفري لخطابه، إذ لا تسمَحُ باستقصاء التفاصيل. التكتُّمُ والتقطُّعُ المُمَيِّزان لهذا الخطاب يُلجِمان التأويلَ بشأن هذه المسألة، خلافاً لِما نجدُه، مثلاً، عند ابن عربي الذي ظلَّ، وإنْ اعتمدَ التبديدَ في كتابته، حريصاً على التفصيل في القضايا التي يعرضُ لها، على نحو ما يشهَدُ عليه تعدُّدُ تآليفه. كما أنّ ابنَ عربي صرَّح، في مناسباتٍ كثيرة، بتصوّره للوجود، وللموجودات، وللصورة، وغيرها من المفهومات، بما يُتيحُ للتأويل أنْ يستهْدي بهذه المفهومات ويستضيءَ بها، عكس ما هي عليه الحال مع النفري. ففي موضوع رؤية المطلق، نعثرُ، في خطاب ابن عربي، على ما يُمكِنُ أن يَسنُدَ التأويل.

ليست وضعية الرؤية، في خطاب ابن عربي وتجربته، بدون حيرة. ولكنّ ثمّة تفاصيلَ تسمحُ بمُتابعة هذه الحيرة والاقتراب من إشكالاتِها، خلافاً للنفري. فمفهومُ «العين الواحدة»، مثلاً، الذي منه ينطلِقُ الشيخ الأكبر في تحديد الوجود يُمكِّنُ مِن مُلامسةِ تصوّره لرؤية المطلق، مهما تشعَّبت مسالك هذا التصور. فالوجودُ الحقُّ المُتكثِّرُ، في منظوره، بالصور والأحكام هو عينُ هذه الكثرة. من ثمّ ذهبَ إلى أنّ الصور لا تَرَى عينَها، ما دامت هذه العيْنُ فيها. كلّما كان الشيءُ في الشيء «بمِثل هذه الكينونة مِنَ القُرْب، لا يُمكِنُ أنْ يراه[168]».

المرئي، عند ابن عربي، عينُ الرائي. لذلك لا يَرَى الرائي، بسبب هذا القُرب، المرئي. ومُحالٌ ابتعادُ الرائي عن عينه، أي مُحالٌ خروجُه عن هذا القُرب. فما مَنَعَنا مِنْ رؤية المطلق، يقول ابن عربي: «إلاّ القرب المُفرط، فلا يُمْكِنُ أنْ نراه ولا يُمكِنُ أنْ يظهَرَ لنا عادة، فلوْ تباعدَ لَرَأيناه، ومِنَ المُحال بُعدُ الصور عن العين التي توجَدُ فيها، لأنّها لوْ فارَقَتْها انعَدَمَت كما هو الأمْرُ في نفسه[169]». استحالة الرؤية، عند ابن عربي، مُرتبطة بتصوّره لِعلاقةِ العين الواحدة

---

(168) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار الفكر، م. س.، المجلد الرابع، ص. 9. لذلك يقول ابنُ عربي، مُسنِداً الكلامَ إلى المطلق: «ما ثمَّ شيءٌ أظهَرُ إليه، لأنّي عينُ كلِّ شيء»، ص. 8.

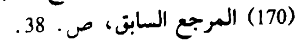
(169) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها. وقال ابن عربي أيضاً في «**منازلة الميت والحي ليس له إلى رؤيتي مِن سبيل**»: « فما حَجَبَنا عنه إلاّ أنفسنا، فلوْ زُلْنا عنّا ما رأيناه لأنّه ما كانَ يبقى، ثمّ —

أو الوجود الحقّ بالخلق أو بالصور. لذلك، فالمُمكِنُ مِن هذه الرؤية هو رؤية به لا بك. وهي أكمَلُ رؤية لدى الشيخ الأكبر. «فالحقُّ لا يراه غير نفسه مِن حيث هُويتُه». ولا يُرَى به إلاّ بعد أنْ يُصبح بصرَ الرائي. وابنُ عربي يُحدِّدُ أطرافَ هذه الرؤية على النحو الآتي: «الرائي عبْدٌ، والمرئي حقٌّ، والمرئي به حقٌّ[170]». الرؤية عنده طريقة إدراك، بها تتسنّى رؤية المطلقِ عيْنَ كلِّ الصور في كثرتِها وتقلُّبها وتبدُّلها. أمّا النظرةُ البصرية، فلمْ يكُف الشيخُ الأكبر عن استِبعادها، لا لأنّ الذاتَ مجهولة، أو لأنّ الإقرار بالرؤية تقييدٌ لِما لا يقبَل التقييد وحسب، وإنّما، أيضاً، لأنّ الرائي، في منظور ابن عربي، صورةٌ للعيْن التي يُريدُ أنْ يَرَى، وما دامت كلُّ رؤيةٍ تقتضي مسافة بين الرائي والمرئي، فإنّ ابتعادَ الصورة عن عينها عَدَمٌ لها.

وبالجُملة فإنّ خطابَ ابن عربي يُسعفُ، على الرغم من الحيرةِ المُصاحبةِ له والمُتولِّدة عنه، في رَصْدِ تفاصيلَ لا يُتيحها خطابُ النفري الموسوم بالكثافة والتقطُّع. هكذا لا يبْقى للتأويل مِنْ مَنفذٍ لاختراق الكثافةِ والتقطُّع غير نَسْج خيوطٍ افتراضية بيْن إشاراتِ النفري، مع الوعي بضرورةِ تعطيل هاجس البحث عن التنظيم والانسجام المُمَيِّزَيْن للخطابات التي تُعوِّلُ على التفكير العقلي. كما يتعيَّنُ الوعي بما يفصِلُ النفري عن ابن عربي، لئلاّ نقرأ الأوّل بعَيْن الثاني. فالسُّلطة المعرفية التي يمتلِكها خطابُ ابن عربي، في تاريخ تأمُّل قضايا المُطلق، تُهدِّدُ الدارسَ باعتمادِ عيْن الثاني في التأويل ونسيان تجربة النفري، التي وصلتْ قارئها ملفوفة في الغموض والتكتُّم، لاعتمادها على خطابٍ مُتقطِّع. هذا الحذرُ القرائي يُمكّنُ مِن مُراقبةِ إدماج تصورات ابن عربي كلّما تمّ استدعاؤها، من غير تجاهُل ما تُتيحُه من فسحةٍ في المضايق المُستَغلَقة.

وبناءً على خصيصةِ التقطُّع الواسمة لخطاب النفري والمُؤسِّسة لشكله،

= بزوالِنا مَنْ يَراه، وإنْ نحنُ لمْ نزُل فما نرَى إلاّ أنفسنا فيه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا، فعلى كلِّ حالٍ ما رأيناه»، **المرجع السابق**، ص. 2.


(170) **المرجع السابق**، ص. 38.



سنسعى إلى رَسْمِ مشهد الرؤية في تجربةِ هذا الصوفي، لا اعتماداً على ماهيّة المرئي، وإنّما اعتماداً على موقع الإدراك الذي نفترضُ أنّ هذه الرؤية أرْسَتْه.

1.3.6. الرؤية وسقوط الضدية

الضدية، حسب النفري، من بقايا الفكر. هي حُكمٌ حاجبٌ، مُترتِّبٌ لا عن حقيقةِ المرئي، وإنّما عن المقاييس القبلية المُعتَمَدة في الإدراك. لذلك كانت الضدّية حُكماً في الغيبة، التي بها يُقابلُ خطابُ النفري الرؤية. في الغيبة، تشتغلُ الضدية بما هي حُكمٌ مِنْ أحكامِ الكون، وبما هي ملمَحٌ مِنْ ملامح السِّوَى. ومن ثمّ ظلت الغيبة، حسب النفري، في حدود الأمر والنهي وما يترتَّبُ عنهما مِنْ حُجُب. حدودٌ تقومُ على توزيع الكون إلى سلسلةِ تقابُلات، هي عينُها ما يحجُبه، فيما تظلُّ الرؤية أبعدَ مِن ثنائية الأمر والنهي. جاء في **موقف حجاب الرؤية**: «وقال لي: رؤيتي لا تأمُرُ ولا تَنْهَى، غيبتي تأمُرُ وتَنْهَى». لذلك كان «العِلم وما فيه في الغيبة لا في الرؤية[171]»، لأنّ العِلمَ كلَّه، حسب النفري، أمْرٌ ونَهْيٌ[172].

بالأمْر والنهْي تتكرَّسُ المُفاضلة، لأنّ أسَّ المُفاضلةِ الضدّية، وهي تصنيفٌ حاجبٌ لِما فوقها، أي لِما وراءها. تصنيفٌ يجعلُ مَنْ حُجبَ به في مَيْل، إنْ استعرنا لغة النفري، لأنّ المَيْلَ إلى شيءٍ مُقابلَ آخرَ يُضمِرُ لا حُكماً فحسب، وإنّما، أيضاً، نظرةً إلى الأشياء، وطريقة إدراك، ومَسْلكَ عيْش.

الرؤية بهذا المعنى هي إمكانُ التغلُّب على الضدّية. فقبْلَ أن تكون الرؤية خروجاً عن طرُق الإدراك المُكرَّسة في الغيبة، هي، أساساً، تجربة تنطلِقُ مِن الوجْد. على الرائي أنْ يخرُجَ مِنَ الضدية تجربةً، لِيتسنّى له أنْ يرَى ما لا ضِدَّ له، أو أنْ يَرَى مِنْ وراء الضدَّيْن رؤية واحدةً كما يقولُ النفري. من ثم يُمْكنُ الحديث، من الناحية الإجرائية، عن وَجْهَيْن غير مُنفصليْن للإدراك. أوّلهما التحقُّقُ مِن رَفْع الضدّية تجربةً، وثانيهما تحريرُ الرؤية لِتنفذ إلى ما هو أبْعد.

---

(171) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 117- 118.

(172) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 300. وهو ما يجعلُ العلم يتَماهَى في الغالب الأعمّ، عند النفري، بالفقه، كما ألمحنا إلى ذلك في الفصل الأوّل.

يُشيرُ خطابُ النفري إلى الوجْه الأوّل في سياق وَجْدٍ تستَوي فيه الأضداد. نقرأ في إحْدى حِكَم النفري: «إذا ذهبْتَ عن اسْم الشيء وَوَصْفه وعِلمه، ذهبْتَ عن حُكمه. فإذا ذهبْتَ عن حُكمه، حَلَلْتَ في أوّل دَرجةٍ مِن استواءِ الأضداد في الوَجْد. وهو أنْ تشهَدَ المعنى الذي به حَمِيَ الماءُ هو الذي به بَرُدَ. فإذا كنتَ كذلك، استوَى عندكَ فقْدُ الأشياء ووُجودُها، لأنّ السَّبَبَ المُوجِبَ لهما مشهودٌ لك؛ ولنْ تستأنِسَ بوُجودِ سَبَبٍ، ولا تستوْحِشَ مِنْ فَقْدِ سبَب، حتّى تَفقِدَ السببَ الموجِبَ لهما مِنْ وَجْدِك[173]».

استواءُ طرَفيْ الضدّية توقيفٌ لِحُكم، وإعدادٌ لِحواسّ. مُنطلقُ هذا التوقيف الخروجُ مِمّا انضافَ إلى الشيء وَحَجَبَه، أي الخروج مِن اسمه ووَصْفه وعِلمه باعتبار ما انضافَ إليه أحكاماً وغيبة. يتعلّقُ الأمْرُ بفراغ الشيء مِنَ الحُكم، بما في ذلك الضدّية التي تُقيِّدُه، بُغية الإقامةِ في الاستواء.

الرؤية هي عينُها هذه الإقامة. فيها يُدركُ الرائي، بالتجربة القائمة على المُصابرة، وَهْمَ الاختلاف الذي يُكرِّسُه حُكمُ الضدّية. جاء في المخاطبة الرابعة والثلاثين: «يا عبدُ: إنّما تختلِفُ في الضِّدِّ، وما في رُؤيتي ضدّ». استواءُ الشيء وضدّه رَفعٌ لِحُجُب التقابُل. بهذا الرَّفع يستوي المنعُ والعطاء، فقْدُ الشيء وَوُجودُه، الخسارةُ والرِّبح، الحاجة والغِنَى. وحتّى إنْ بَدا التوجُّه إلى الرؤية في صورةِ غِنى، فالنفري ينُصّ على أنّ الرؤية فوق ذلك، ما دام الغِنى يحتفِظُ بما يُقابله، أي الحاجة. وهو ما نُلفيه في المخاطبة السابقة، فيها نقرأ: «يا عبدُ: ما في رؤيتي حسنة، فكيف تكونُ سيئة، ولا في رؤيتي غِنى، فكيف تكونُ حاجة[174]». لا تنفي هذه المُخاطبة الحاجة عن الرؤية، بل تنفي عنها الغِنى أيضاً، ليتبدّى الما وراء الذي تنشدُه الرؤية. كما أنّ المُخاطبة لا تَقيسُ الرؤية بضِدّية الحسنة والسيئة،

---

(173) **المرجع السابق**، ص. 283.

(174) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 252. . وحتّى عندما يُقدّمُ النفري الرؤية بوصفها غِنى، فإنّه يُشدِّدُ على أنّ هذا الغِنى بلا ضِدّ. جاء في **موقف وأحلّ المنطقة**: «وقال لي: إذا رَأيْتني، أغنيك الغِنى الذي لا ضِدَّ له»، المرجع ذاته، ص. 108.

لأنّ الرؤية فوق مُمْكِن العِلم، المُنحَصِر في الأمر والنهي الفقهييْن. والرؤية لا تأمُرُ ولا تنهَى كما تقدَّمَ مع النفري.

استواءُ الأضداد رؤية تنفصِلُ عن عيْن العموم، وعيْن الفقهاء، وعين النظر العقلي. الرائي هو مَنْ تَجاوَزَ الأضدادَ تجربةً، ورَأى المرئي بعينٍ واحدة، أي رؤية واحدة، بها يتحقَّقُ الوجْهُ الثاني للإدراك، الذي يُعضِّدُ الوجْهَ السابق. جاء في **موقف الرِّفق**: «وقال لي: إنْ لَمْ تَرَني مِن وراء الضدّيْن رؤية واحدةً، لَمْ تعرفْني». ذلك ما أكّدَتْه المخاطبة الخامسة والعشرون. فيها نقرأ: «يا عبدُ: إذا رأيْتَني في الضدّية رؤية واحدةً، فقدِ اصطفيتُك لِنفسي[175]». الرؤية الواحدة أنْ تَرَى المُطلقَ لا ظاهراً مِن وجْه، باطناً مِن وجهٍ آخر، بل أنْ تَراه ظاهراً باطناً في عين واحدة، أي ظاهراً في البطون وباطناً في الظهور، أو تراه لا ظاهراً ولا مُستَتِراً كما يُعبِّرُ النفري[176]. لا يستقيمُ ذلك إلاّ برؤية الواقف للمطلق مِن وراءِ كلِّ شيء كما أشار **موقفُ لا تَطْرِفْ**، الدالُّ من عنوانه على المُجاهدة التي تتطلّبُها رؤية لا يُطبقُ فيها الجَفن، أي لا سَهْوَ فيها ولا غفلة. رؤية بالكلّ، بما تقتضيه مِن يقظة. وَردَ في هذا الموقف: «وقال لي: انظرْ إليّ ولا تَطرفْ، يَكُن ذلك أوّل المُجاهدة فيّ[177]».

الضدّية مُتَمَكِّنة مِنَ السّوَى الذي لا يكفُّ عن ترسيخِها، مِمّا يجعلُ رؤية لا تَطرفُ فيها العينُ عتبة المُستحيل، لأنّ إدامة هذه الرؤية لا تستقيمُ لِلمحدود والمُقيَّد، وإنْ أتاحَتْ تجاوُزَ الضدّية. من ثمّ تبقى الرؤية، انسجاماً مع المُوجِّهات العامّة التي توسّلنا بها في تأويل الوقفة، إقامة بين الإمكان والاستحالة، أي إقامة في البينية.

نُمثِّلُ لِهذه البينية بما يبدو مُتمنِّعاً في المُخاطبة العاشرة، وإنْ لاحَ إمكانُه في المخاطبة الثلاثين. في هذه المخاطبة الأخيرة، نقرأ: «يا عبدُ: الرؤية عِلمُ الإدامة،

---

(175) **المرجع السابق**، ص. 104- 244. وهي المعرفة التي تحصّلت لأبي سعيد الخراز، واقترَنَ اِسمُه بها.

(176) **المرجع السابق**، ص. 278.

(177) **المرجع السابق**، ص. 108.



فاتَّبعْه تغلب على الضدّية». غير أنّ المخاطبة العاشرة تؤكّدُ أنّ دوامَ الرؤيةِ مُحالٌ، لأنّ الغيبة طبعٌ وجبِلّة في مَنْ يرومُ الرؤية. جاء فيها: «يا عبدُ: (. . .) إنّما اصطفيْتُك لِنفسي وارْتضيْتُك لِرؤيتي، لكن طبعتُك على الغيبةِ فرْقاً بينك وبين مُداومتي[178]».

وبالجملة، فكلُّ إدراكٍ يحتفِظُ بالتقابُل الضدّي ليس رؤية. الرؤية توحيد. فيه يتكشّفُ المرئي عَيْنَ كلِّ شيء مِنْ غير أنْ يُماثله شيء أو يضادّه شيء. وهذا ما يُمكِّنُ الواقفَ مِنَ التسوية بين الأضداد، لأنّ المرئي وراء الضدّية. ولنا أنْ نزعمَ، في ضوء هذا التأويل، أنّ سقوطَ الضدّية أحَدُ عناصر الرؤية التي يبتغيها الواقف. سقوطٌ لا يستقيمُ إلاّ بالتحرُّر من الفكر، ومن أُسُس الإدراك التي يُلمِحُ إليها خطابُ النفري بالعلم والمعرفة، ويُلمِح إليها أيضاً بالحرف. ذلك أنّ استواء الأضداد مُتمنِّعٌ على اللغة ذاتِها إلاّ إذا احتمت بالمجاز، والرؤية، حسب النفري، لا مجازَ فيها.

6.3.2. الرؤية حقيقة لا مجاز

أشرنا، في أكثرَ مِن سياق، إلى حُدود مفهوم المجاز في قراءةِ الوقفة، وَفقَ ما تشهَدُ عليه أطوارُ تجربتها. وهو ما عضّدناه بالإلماعة التي نصّ فيها النفري على أنّ المجازَ حجابٌ، وأنّ الواقفَ لا يعرفُ المجاز. وقد اهْتَدَيْنا إلى إلماعةٍ أخرى تُدعِّمُ زعْمَنا. جاء فيها: «وقال لي: لا يَرَى حقيقةً إلاّ الواقف[179]». المُضمَرُ في بنية الحَصْر، التي بها صيغتْ هذه الإلماعة، يُفيدُ أنّ غيْرَ الواقف لا يَرَى إلاّ مجازاً، أي مِن وراء سِتْر، على نحو ما يسمحُ خطابُ النفري بتأوُّله.

أوّلُ مسالِكِ الرؤيةِ، حقيقةً لا مجازاً، الوعيُ بالسِّوَى، لأنّ هذا الوعْيَ هو ما يُهيِّئُ تحمُّلَ المُجاهدة قصد الخروج من السِّوَى. فمسارُ الخروج[180]، الذي يقطعُه

(178) **المرجع السابق**، ص. 220- 249.

(179) **المرجع السابق**، ص. 79.

(180) تتردّدُ كلمة «الخروج» في خطاب النفري على نحو لافت. بها يُحدِّدُ الانفصال عن السِّوَى. نمثّلُ لذلك بما جاء في **موقف المحضر والحرف**. نقرأ فيه: «وقال لي: اخرجْ من السِّوَى —



الواقفُ نحو الرؤية، يكشفُ توَجُّهَه صوْبَ الحقيقة لا المجاز، ما دام الكونُ، في تجربة النفري، كلُّه سِوَى. والأحكامُ التي يبنيها السِّوَى هي أيضاً سِوَى، بما لا يُمَكِّنُها مِنْ تحصيل الرؤية.

يتبدّى، إذن، أنّ النفري يصوغ مفهوماً للمجاز، لا مِنْ زاويةٍ بلاغية وإنّما من زاويةٍ وجودية. فلمّا عدَّ المجازَ حجاباً، لمْ يكن يعني، في ما نزعم، المجازَ في اللغة، وإنّما في الكون وأحكامِه وطرُقِ إدراكِه. ذلك أنّ اللغة بوجهٍ عامّ، تُعَدُّ لديه سِوَى. من ثمّ يتعيَّنُ تحصيلِ الإدراكِ من خارجها، لا بتوسيعها عبْرَ المجاز بمعناه اللغوي، لأنّ ما يراهُ الواقفُ لا تتّسِعُ له اللغة أصلاً. فالضيقُ يشملُ، ضِمْنَ ما يشمله عند النفري، الحرفَ، سواء توسّلَ الحرفُ بالمجاز أو لمْ يتوسّلْ به. وهذا ما يُرجِّحُ أنّ مفهوم النفري للمجاز يتعدّى المفهومَ البلاغي.

انشغالاتُ العامّة مجازٌ، والأسبابُ المُوَجِّهة لهذه الانشغالاتِ مجازٌ، والإدراكُ، الذي يتولّدُ عن هذه الانشغالات، مُحَمَّلٌ بالعامّ(181). من ثم يظلُّ سمْعُ العامّة ورؤيتُهم بمنأى عن الحقيقة التي تنشدها الوقفة. الحاسّة المُثقلة بالعامِّ لا تُدرك أبعدَ مِن هذا العامّ، لأنّه قيَّدَها. ما تُحصِّله الحواسُّ خارج الوقفة هو المجاز. والواقف لا يَرى حقيقة إلاّ لأنّه انفصلَ عن العامّة. وسنعودُ لاحقاً إلى إشكال الرؤية من مَوقِع الحواسّ.

أُسُسُ الإدراك، التي أبانَ النفري حُدودَها، مجازٌ أيضاً. فالعِلمُ والفكرُ، بالمعنى الذي بلوَرَه لهما النفري، يحجُبان، فيما بُغية الواقف تحصيلُ الكشف. كما أنّ اللغة عنده ميْلٌ وسِتْرٌ، على نحو ما أوضحناه سابقاً، أي إنّها لا تقولُ

= تخرجْ مِن الحجاب، واخرج من الحجاب تخرج من البُعد، واخرج من البُعد تخرج من القرب، واخرج مِنَ القرب تَرَ الله»، **المرجع السابق**، ص. 181.

(181) نعثرُ على ما يُضيءُ هذا المعنى في تعاليم الهندي دون خوان، التي سنعودُ إليها، لاحقاً، بنوعٍ من التفصيل. ما يُميِّزُ العارف عن الإنسان العادي، حسب هذه التعاليم، قدرةُ الأوّل على النفاذ إلى الطاقة التي يختزنها الإنسان، وبهذا النفاذ تتحصَّلُ له الرؤية. واللافتُ أنّ هذه التعاليم تفصِلُ الرؤية عن الخيال. ما يراه العارفُ واقعي وملموس لا مجرّد خيال. ذلك ما يُعضِّدُ دفاعَ هذه التعاليم عن معرفةٍ صامتة تتمنَّعُ على اللغة ذاتِها. Carlos Castaneda, **La force du silence**, op.cit., p. 11-12.

الحقيقة الصوفية وإنما تقولُ الحقيقة البلاغية، وحتّى توسيع اللغة، من المنظور البلاغي، عبْر المجاز، لا يرفعُ عنها، بالنسبة إلى الواقف، الحجابَ الذي تبنيه.

ومن ثم فالمجازُ، في بنيةِ الخطاب الذي اعتمدَه النفري، ليس توسيعاً لأفق اللغة وتجاوُزاً لِحدودِها، وإنّما هو أثرُ إخفاقِ اللغة في قولِ الحقيقة التي تبتغيها الرؤية. الرؤية لا تُوسِّعُ اللغة، بل تشهَدُ على ضيْقِها. اتِّساعُ الرؤية الذي لا يكونُ إلاّ بالفراغ مِنَ الكون ومِنَ اللغة ذاتِها، يكشِفُ بالنسبة إلى النفري ضيْقَ هذه اللغة، ويُمَكِّنُ من التحقُّق من هذا الضيْق. هو ذا، في ما نزعُم، أحَدُ المعاني المنسية لِقولته الشهيرة: «إذا اتَّسعتِ الرؤية ضاقت العِبارة». إنّها الوجْهة التي سيسلكها التأويل في الفصل الثالث، الخاصّ بإشكال الكتابة.

الرؤية عند النفري تجربة. المُتحَصِّلُ منها وعنها حقيقة يَلمِسُها الرائي عبْرَ المُجاهدة. لا مجازَ في ما يَرَى. المجازُ يتسرَّبُ إلى اللغة في سياق كتابةِ الرائي لِما رَأى. وحتّى مُلامسة الرائي لِتملُّص المرئي هي حقيقة شاقّة، لا تتسنّى إلاّ باختراق حُجُبِ عديدة. المجازُ وضعية لغةٍ أخفقت، لأنّها، بالنسبة إلى الواقف، سِوَى. في التجربة وبها، يتحقَّقُ مِنْ غيْريةِ اللغة. المجازُ أيضاً حُكمُ مَنْ لمْ يَعِش التجربة. إنّه حُكمٌ خارجي[182].

لقد كرَّسَ الخطابُ الواصفُ لِتجربة النفري قراءةً تُعوِّلُ على المجاز، على نحو ما تبيَّنَ في الفصل الأوّل. بيْد أنّ هذا الخطابَ نَسِيَ أنّ مَنْ عاش التجربة حصَّلَ منها حقيقة مِنْ وراء الفكر واللغة والأحكام. ولمّا عبَّرَ عنها حجَبَتْها اللغة. في هذا الحَجْب، لامَسَ الواقفُ علاقة اللغة بالمُطلق بعْد أنْ تأسَّسَت تجربة الرؤية على الخروج مِن الحَرف وأحكامِه. والنفري يُقرّ أنّ المواقف والمخاطبات ليست، كما سنوضّح في ما بعد بتفصيل، إلاّ إمكاناً يحتفظ للأسرار بما لا يقبل الاختراق.

الإنسانُ، حسب النفري، في مجاز، ما دامَ في غمْرةِ السِّوَى. ما يحياهُ في

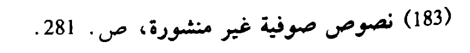
---

(182) تتكشَّفُ هذه المفارقة، على سبيل التمثيل، من علاقةِ كارلوس كاستنيدا بمعلِّمه دون خوان. فكثيراً ما كان الأوّلُ يَعدُّ رؤية مُعلّمه مجازاً، في حين كان دون خوان يُخبرُ عن حقيقةٍ لا عن مجاز. انظر **المرجع السابق**، ص. 68.

اليومي مجازٌ لا حقيقة. فإذا خرَجَ مِنَ السِّوَى ورَأى، بلغ الحقيقة. وكلّما فكَّرَ في كتابةِ الحقيقةِ سَقطَ في المجاز مِنْ جديد، ولكنْ مِنْ مَوقِعِ اللغةِ هذه المَرَّة. ذلك أنّ دلالة المجاز، في خطاب النفري وتجربته، تتَّسِع للغة وللسِّوَى بوجهٍ عامّ. من هنا نفترضُ أنّ النفري لمْ يكنْ يبتغي، لمّا كتَبَ تجربَتَه، نقلها عبْرَ المجاز، بقدر ما كانَ المجازُ، الذي تسرَّبَ إلى لغتِهِ، دليلاً على إخفاق اللغة في قول الرؤية، أي في قول ما لا ينقال، على حدِّ تعبيره.

المجازُ، حسب النفري، غيبة لا رؤية. الأولى عُرضة للسِّوَى وللحُجُب، فيما الثانية لقاءٌ مِنْ غير وسيط. إنّ تنصيصَ النفري على أنّ المجازَ حجابٌ والرؤية حقيقة يجعلُ مسارَ الواقف مُحدَّداً بتوجُّهه من المجاز إلى الحقيقة، لا العكس. هي ذي وجْهة مَنْ يبتغي الرؤية. فما يَراهُ لا يُنالُ إلاّ بالمُجاهدة. في الرؤية، تتكشَّفُ للواقف الغَشاوَة التي كانت تستُرُ عنه الحقيقة.

بهذا المعنى، كانَ النفري يُرْسي دلالة وجودية للمجاز، تنفصلُ عن المعنى الذي بلوَرَهُ الخطابُ البلاغي له. لذلك شدَّدنا، سابقاً، على حُدودِ ما عوَّلَ عليه عفيف الدين التلمساني في شرحه للمواقف، إذ عدَّ المجازَ مُنطلقاً مركزياً في الشرح، بما جعلَ تجربة الوقفةِ ذاتَها مجازاً. كما تساءلنا، في السياق ذاته، عن الكفاية الإجرائية لِمفهوم الرمز في قراءةِ تجربة الوقفة. ذلك أنّ بول نويا ارتكزَ على هذا المفهوم في التأويل الذي صاغه للوقفة، مُعتَبراً أنّ التحوُّلَ الذي يعيشه الواقفُ يستتبعُ تحوُّلاً في رؤيتِهِ لِأشياءِ الكون. كلُّ الأشياء تُصبحُ، في عيْنِهِ، رموزاً. وهو ما لمْ نُرجِّحْه في التأويل. فمَسْعَى الواقفُ، فيما نزعُم، ليسَ رؤية الكون بما هو رمزٌ، وإنّما الفراغ منه لِرؤيةِ الحقيقة. وأوّلُ الطريق إليها التحقُّقُ مِنَ الكون بما هو سِوَى، أي بما هو حاجبٌ للحقيقة ومُبْعِدٌ عنها. تحقُّقٌ يُتيحُ، بتعبير النفري، «فَقْدَ رؤيةِ السِّوَى[183]». مِن ثمّ فالرؤية أبعدُ مِن تحوُّل الأشياءِ إلى رموز. إنّها تُمَكِّنُ الرائي لا فقطّ مِنْ إفراغِ الأشياءِ مِن أسمائها وصفاتها وما عَلقَ بها مِنْ أحكامٍ، وإنّما، أيضاً، مِن الانفصال عن الأشياء، لأنها تغدو فارغة. فراغ


(183) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 281.



يمتدُّ إلى الرمزيةِ ذاتِها التي استنبَتَها تأويلُ بول نويا.

إفراغ الأشياءِ مِن حُكم السِّوَى فيها لا يُحوِّلُها إلى رَمْز، بل إلى حقيقةٍ يُلامِسُها الرائي. فالرمزية ذاتُها حمولة، أي إنّها حُكمٌ مُضافٌ إلى حقيقةِ الأشياء. ولعلَّ هذا ما يُمكِنُ أنْ يُستفادَ مِن تنصيص خطابِ النفري على أنّ الرؤية تتحقَّقُ بجواز «كن»، لِبلوغ ما قبْل اللغة، أي ما قبْل الاسم، لأنّ بالاسم بدأ السِّوَى الذي يحْجُبُ الحقيقة. إفراغ الأشياء من حمولتها فراغ مِنها، بما يُحقِّقُ رؤيةً لا تتقلّبُ بالخواطر كما يقولُ النفري، لأنها رؤية قبْل «كن».

بفراغِ الأشياءِ، ينفصلُ الرائي عنها[184]. وكلُّ تعلُّق جديدٍ بها سقوطٌ في الغيبة وعودةٌ لِلسِّوَى وأحكامِهِ. لذلك كانَ خطابُ النفري يُقدِّمُ الرؤية والوقفة بوصْفِهما ناراً تُحرقُ السِّوَى. الرؤية لا تُبْقي على السِّوَى، بل لا تُبْقي حتّى على سؤال المُطلق ولا على ذِكْره، لأنّ سؤالَ الرائي للمُطلق أو طلبَه منه تأليهٌ للرؤية، ولأنّ ذِكْرَ الواقفِ للمُطلق، في الرؤية، جفاءٌ كما يقول النفري[185]. في الرؤيةِ، لا يَرَى الرائي إلاّ الحقيقة، ويغيبُ عن رُؤيةِ الرؤيةِ نفسِها. جاء في المخاطبة الثالثة والثلاثين: «يا عبدُ: رؤيتُك للرؤيةِ غيبة (. . .) غيبتُك عن رُؤيةِ الرؤيةِ رؤية[186]». وما يعنينا، بوجهٍ عامٍّ، التنصيصُ عليه في هذا السياق، هو أنّ ما يحياهُ الواقفُ، في الرؤية، يحياهُ على أنّه حقيقة لا مجاز.

6.3.3. الرؤية تحريرٌ للحواسّ أو إدراكٌ بلا شيء

ليْستِ الرؤية وَقفاً على العَيْن الجارحة، بل هي تحريرٌ للجارحةِ مِمّا قيَّدَها. قيودٌ جعلتِ العيْنَ لا أداةً للرؤية، بل مانعاً مِنْ أنْ نرَى[187]، وخصوصاً عندما

(184) جاء في المخاطبة الخامسة والعشرين: «يا عبدُ: قطْعُ ما بيْنك وبيْن الأشياء رؤيتي، ووَصْلُ ما بينك وبيْن الأشياء غيْبَتي»، **المواقف والمخاطبات**، ص. 244.

(185) نقرأ في **موقف وأحلّ المنطقة**: «وقال لي: (. . .) إنْ سألْتَني في الرؤية اتّخذتَها إلهاً دوني (. . .) وقال لي: ذِكري في رؤيتي جفاء»، **المرجع السابق**، ص. 108- 109.

(186) **المرجع السابق**، ص. 251.

(187) يذهبُ روجيه مونييه إلى أنّ «النظرَ هو ما يمنعُ الرؤية، والسّمع هو ما يمْنعُ الإصغاء». روجيه =



يتحكَّمُ العامُّ في توجيهِها، أو عندما تستنِدُ إلى الفِكر. كما أنّ الرؤية فصلٌ للإدراكِ الذي تُنتِجُه عن الآلة، أي العيْن، وفتْحُه على ما يتجاوَزُ الآلة، ما دامَ المرئي لا يتقيَّد ولا ينحَصِر. ذلك أنّ بلوغ رؤيةِ المطلق، لا مشهوداً للعيان، ليس معلومة يُفصِحُ عنها خطابُ النفري، وإنّما هي تجربة تتحقَّقُ بمُلامَسةِ الرائي لِحُدودِهِ، وبوَعْيه أنّ إفراغ الحواسّ لاستقبال المطلق أو الاستمْداد منه يتطلَّبُ توسيعَ هذه الحواسّ، بما يتجاوَزُ الآلات التي ارتبطت بها[188]. من ثمّ لمْ يكُف خطابُ النفري عن الحديث عن عيْن القلب، وعن القلوب الناظرة. لا مَجازَ في ذلك. المجازُ في نقْل التجربة، لا في ما تحصَّلَ منها. واللافتُ أنّ إحْدَى المُخاطباتِ تُسْنِدُ للقلبِ رؤية العيان، أي الرؤية- التجربة، التي تختلِفُ عن رؤيةِ المعلوم، أو عمّا يُسمّيه النفري بالإخبار[189].

بإسْنادِ العيان للقلب، يتَّسِعُ مفهومُ العيْن. فالقلبُ، عند الصوفية، مَحَلُّ الاتّساعِ المُرتبطِ بالفراغ كما سبق أنْ أوضحنا. لا سَعَة بدون فراغ. وما دامَ الفراغ توقيفاً للعامّ وللفكر وللقبْلي، فإنّ تجربة الرؤية تغدو، وَفقَ ما يُرَجِّحُه هذا الفراغ، تجربة حواسّ. تُوجِّهُها رغبة تتأسَّسُ على خرْق العادة وتجاوُز الفِكر. رغبة تنهضُ على مُجاهدةٍ تُهيِّئُ الحواسَّ لاستِقبال المُطلق والاستِمْداد مِنه، في لِقاءٍ مِنْ غير وسيط.

المُجاهدةُ، في سياق هذه التجربة، تحريرٌ للحواسّ. إفراغ لها مِمّا يَعوقُها. وأوّلُ عائقٍ لها هو العادة. لا أُفُقَ للحواسِّ مِنْ داخِل العادة التي تُلجِمُ طاقَتَها واحتِمالَها اللانهائي. العادةُ تُحوِّلُ الإدراكَ إلى قبلياتٍ ومُسبقاتٍ مُوجِّهة، بل إنّ هذه القبليات تَتَماهَى، في ما بعد، مع الحواسّ. ومِنْ ثمّ، فما يَحجُبُ هذه

= مونييه، **لماذا لا نسكنُ في الرغبة ، دون أنْ تحترق**، ترجمة أدونيس، مجلة **مواقف**، العدد 45، ربيع 1988، ص. 54.

(188) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 163. وجاء في **موقف المحضر والحرف**: «وقال لي: معناك يُبصِرُ بلا طرفٍ ويسمعُ بلا سَمْع»، ص. 178.

(189) وَرَد، عن قلوب الرؤية، في **موقف الكَشف والبهوت**: «قلوبي التي بَنَيْتُها لِنظَري لا لِخبَري»، **المرجع السابق**، ص. 171. وعن القلوب الناظرة، انظر ص. 113- 118.

الحواسّ عن الإدراك ويُقيِّدها يغدو هو ذاتُه المُحَدِّدَ لها، ويغدو أيضاً، مِنْ منظور العامّ، حقيقة هذه الحواسّ، في حين أنّ ما تُنْتِجُه، بالنسبةِ إلى الواقف، ليس إلاّ مجازاً. رَفْعُ حجاب المجاز عن الحواسّ يتطلَّبُ فراغها الدّائم، بما يَمنعها مِنَ الامتلاء ويُتيحُ الكشفَ عن الإمكان الذي تنطوي عليه. فراغها يعْني، من ضِمْن ما يعنيه، خرقُها للعادة[190].

تعطيلُ العادةِ في الحواسِّ تحريرٌ لها مِمّا يَعوقُها. تحريرٌ ينشدُ الفراغ مِنْ كلِّ شيء. وقد تقدَّمَ أنّ الرؤية تعطيلٌ للفِكر وخروجٌ منه. بهذا الخروج، لا يبْقَى في الوقفةِ إلاّ الحواسّ، المُشار إليها في خِطاب النفري بالسَّماع والرؤية.

الحواسُّ، في الوقفة، فارغة بفراغ قلبِ الواقف[191]. حواسٌّ مُنقطِعة عن الأشياء بانقطاعِ قلبِ الواقف. فراغ الحواسِّ وانقطاعُها هُما عينُ الإدراكِ الذي تُرْسيه تجربة الرؤية. وهو ما سمَّاهُ النفري الإدراك بلا شيْء[192]. بهذا الفراغ، تُصبحُ الحواسُّ في رحاب المطلق. مِنْهُ تسْتَمِدُّ وبهِ تُدركُ. وهو ما يُرَجِّحُ عَدَّ

---

(190) الوعْيُ بالحجاب راسخٌ في الأنساق المعرفية التي قامت على تجاوُز حُدودِ العقل في فهمِ الكون، أو التي انشغلت بالغيبي، أو تلك التي نصَّت على رؤيةِ الكون بَدَلَ التفكير فيه. لكنّ ذلك لا يطمِسُ الاختلافاتِ بيْنَ هذه الأنساق، كما لا يقومُ حجَّة لِتوحيد رهاناتِها وتجاربها. يُمكِنُ أنْ نُمثلَ للوعْي بحجاب العادة وتقييدِ الفكر للحواسّ بتعاليم الحكيم الهندي دون خوان المُشار إليها سابقاً. تعاليمُ كرَّسَ الباحث الأمريكي كارلوس كاستنيدا كتُبَه لإضاءَتِها. ففي كلِّ هذه الكتُب تنصيصٌ على حدود الفكر، وعلى قيودِ العادةِ المانعةِ مِنْ بلوغ الحواسِّ إلى أقصَى مُمكِنِها. وقد خصَّ، في السياق نفسِه، كتابه **Voir** للتمييز بين regarder و voir. فالفعلُ الأوّلُ يقترنُ لديه بالطريقة العادية التي ألِفنا إدراكَ الكوْن بها، في حين ينهَضُ الفعلُ الثاني على سيرورةٍ شديدةِ التعقيد؛ بفضْلِها يُمْكِنُ للعارف L'homme de conaissance أنْ يَرَى جوهَرَ أشياء الكوْن وما لا يُرَى. لا تعْني الإشارةُ إلى تجربةِ الحكيم الهندي دون خوان طمْسَ الفروق التي تفصِلها عن تجربةِ النفري. فالتجربتان تُشدِّدان على حُجُب الكوْن ورَتابَةِ حياةِ العامّة، وعلى الجهد الذي يتعيَّنُ بذله لبلوغ الرؤية. إلاّ أنّ الرؤية عند دون خوان مُخالِفة لِما وَجَّه النفري لأنّها لا ترتبطُ، لَدَى الأوّل، بالله.

(191) جاء في **موقف الأمر**: «وقال لي: أنا ناظِرُكَ وأحِبُّ أنْ تنظُرَ إليّ (. . .) فأخرج مِن قلبك كلَّ شيء (. . .) وفرِّغ قلبَكَ لِي ولا تُغلّبْ عليّ». **المواقف والمخاطبات**، ص. 95.

(192) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 225.



الإدراكِ بلا شيء، عند النفري، إدراكاً بالمطلق. ومن ثمّ فإنّ هذا الإدراكَ لا يستقيمُ إلاّ بتحرير الحواسّ، كيْ يتسنّى للواقفِ أنْ يسمعَ بالمُطلق ومنه، وأنْ يَرَى به. إنّه الإدراكُ بالقُوّة على حدِّ تعبير النفري، ما دامَ الفراغ قُوّةً كما تقدَّم.

الانفصالُ عن الأشياء والانقطاعُ عنها يتحدَّدان، في تجربةِ النفري، على أنّهما تغلُّبٌ على كلِّ شيء. فلا نفرغُ مِنَ الشيء إلاّ بعْدَ التغلُّب عليه، والخروج مِن أسْرِهِ، والتحرُّر مِن أثره. ذلك أنّ التفكيرَ في الشيءِ اسْتِمْدادٌ منه، فيَكون هذا الاسْتِمْدادُ مَبْلغ عِلمِ المُسْتَمِدّ. في هذه الحال، يُصبحُ المُسْتَمَدُّ منه، حسب النفري، بديلاً عن المطلق[193].

الإدراكُ بلا شيء سماعٌ من المُطلق وبه. سماعٌ منه، على نحو ما تُرَسِّخُهُ اللازمة: «**وقال لي**» المُتصَدِّرة للمواقف، وسماعٌ منه كما يُصرِّحُ **موقف التمكين والقوّة**، الذي جاء فيه: «وقال لي: (. . .) أنا الذي أسْمَعْتُكَ، فَبي سمِعْتَ». الإدراكُ بلا شيء، أيضاً، رؤية بالمطلق بعْدَ تحرُّر الرائي مِنَ المحدود فيه. في هذا الإدراكِ، يَرَى الرائي ما يَراهُ بعَيْن المرئي. ولرُبّما في هذه المنطقةِ، يلتقي ابنُ عربي بالنفري. إلاّ أنّ النفري يعتمِدُ التلمِيحَ مِن غير تفصيل، في خطابٍ يَفجأ بتقلُّباتِه. أمّا الشيخُ الأكبر فيُوَسِّعُ ويُفصِّلُ، مُستنِداً بوجهٍ مركزي على مفهوم الصورة الذي لا نعثرُ له على حُضور يُذكَر في خطاب النفري. وسنُجازفُ لاحقاً، مِنْ غير يقين مزعوم، بتأمُّل المسافة بيْن هذيْن الصوفييْن.

«الإدراكُ بلا شيء» حاسَّة فارغة. فراغ يُعَدُّ شرْطَ تعاليها. وتعاليها معناه الانفصال عن القيود والحُجُب، كي يتحقَّقَ لها الإدراكُ لا بالسِّوَى، وإنّما بالمطلق. يتحدَّدُ هذا التعالي، كما أسْلفنا، بوصفِهِ تحرُّراً وقُوّة. الإدراكُ بالمطلق معناه النظرُ بقُوّة والسَّماع بقُوّة كما نصَّ النفري في شاهدٍ سابق. بهذا التأويل، نُرجِّحُ أنّ الوقفة سماعٌ ورؤية. إنّها اسْتِغراقٌ في الحواسّ وتوقيفٌ للتمثل والفِكر. حواسّ مُسْتَمَدّةٌ مِن المطلق. فالبصيرُ صِفة المُطلق، والسّميعُ صِفتُه أيضاً. وليس

(193) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 173. وانظر: **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 294.

للمطلق صفة التمثل والفكر. هو ذا أحَدُ مظاهِرِ ما سَمَّيناهُ سابقاً بالمُجاوَرة، أي مُقاسَمة المطلق صفاته.

4.3.6. الرؤية فهمٌ خصيبٌ وصبرٌ شابٌّ

في موقف العبادة الوجهية، الذي يتحرَّرُ فيه الواقفُ مِنْ كلِّ قصدية، يخُصُّ النفري أهْلَ هذا التحرُّر بإشارةٍ دالّة، إذ يُسمِّيهم «أهْل الصّبْر الذي لا يَهْرَم» و«الفهْم الذي لا يعقُم[194]». ما ينفيه عن الصّبْر والفهْم، يُضيءُ الإدراكَ الذي تُرسيه الرؤية بما هي تجربة. فالتّحرُّرُ، في العلاقة مع المطلق، مِن كلِّ قصدية انقطاعٌ وفراغ وانفصالٌ. إنّه أمْرٌ شاقٌّ يتجاوَزُ مُمْكِنَ الحُدودِ البشرية، لذلك لا يُنالُ إلاّ بصبْرٍ لا يشيخ. فتقريبُ المُستحيل مِنْ منطقةِ الإمكان يظلُّ رهيناً باستِمْرار الصَّبْر ودَوامه. وهذه المُصابَرَةُ المُتجدِّدة هي الضامِنُ لِفهمٍ حيٍّ مُتجدِّد.

1.4.3.6. الفهم الخصيب

صَوْنُ الفهْم مِنَ العُقم والتحجُّر هو ما يُؤمِّنُ له ماءَهُ وحياتَه. فالعُقمُ مَوتٌ، لأنّه عجزٌ عن الولادة والإنتاج. وكيْ يتسنّى للفهم أنْ يكونَ خصيباً، لابدَّ، حسب النفري، أنْ يستمِدَّ مِنَ المطلق، أي أنْ يغدو الفهمُ إدراكاً بالمطلق. والإدراكُ به يتوقّفُ على الإدراك بلا شيء، المتحصّل من منطقةِ الفراغ. فكلّما تسلَّلَ السِّوَى إلى الإدراك، عادَ الإدراكُ لِيكونَ بشيء، بعْد أنْ كانَ بلا شيء، وعادَ الوسيطُ إلى علاقةٍ تتأسَّسُ على احتراقِ الوسائط وعلى الانقطاع عن الأشياء. علاقة ترومُ الإقامةَ عِند المُطلق لا عِند الشيء كما يُعبِّرُ النفري[195].

بتسلُّل الوسيط، الذي هو قَدَرُ الحُدود البشرية، إلى العلاقةِ مع المطلق، تنتَفي الرؤية وتحُلُّ الغيبة بحُجُبها البانيةِ للعُقم. تُصبحُ الحُجُبُ مُستمَدَّ الفهمِ، تحكُمُه وتوَجِّهه وتُبْعِدُ الحواسَّ عن المطلق. عُقمُ الفهم في عوْدَةِ السِّوَى، بما هو

(194) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 196.
(195) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



خروجٌ مِنَ الرؤية، التي فيها يكونُ الاستِمدادُ مِن المطلق. حيوية الفهم في استِمرار هذا الاستِمداد. منه يُؤمِّنُ الفهمُ خصوبتَه، أي اتِّساعَه المتوقِّفَ دوماً على الفراغ. بهذا الاستِمداد، يُحصِّنُ الفهمُ آلياتِه مِنْ كلِّ جمود. هو ذا أحَدُ المسالكِ الخصيبة التي بناها النفري وغيرُهُ مِنَ الصوفية للعلاقةِ مع المطلق، ضِدّاً على كلِّ تحجُّر أو عُقم أو تعصُّب يُمْكنُ أنْ يُجمِّدَ هذه العلاقة، ويحصُرَها، ويدَّعي امتلاكَ أحقيّةِ الحديث باسْمِها.

الفهمُ الخصيب علاقة حيّة ومُتجدِّدة. وهي، قبْلَ ذلك، استحقاقٌ يتطلّبُ مشقّة ويقظة. فخصوبة الفهم لا حدَّ لها. إنّها مِن غير نهاية، ما دامت سيرورةَ علاقةٍ حيّة. النهاية، في ضوء هذا المعنى، ليست إلاّ بداية التعصُّب، وتحجيرَ ما لا يقبلُ التحجير. وقد وصل النفري، كما سنُوضِّح، هذه الخصوبة بصبرٍ دالّ، خصَّه بنعتٍ لافت، بما يُوطِّدُ قرابتَه بالخِصب والتجدُّد.

خصوبة الفهم هي ديمومة السَّعي إلى الفراغ مِنَ الكون بمُختلِف أحكامه، وإلى الفراغ مِن ثنائيةِ الأمْر والنّهي الفِقْهييْن، وإلى الانفصال عمّا قيّدَ العلاقة مع المطلق، وحوَّلَ هذا التقييد إلى سُلطةٍ مانِعةٍ مِن اتِّساعِ الرؤية. فالرؤية، بما هي فهمٌ خصيب، إعادةُ بناءٍ للعلاقةِ مع المطلق في الحقل الثقافي القديم، الذي جسَّد فيه موضوع هذه العلاقة بؤرةَ اختلافٍ ذي شِعابٍ مُتفرِّعة. فخصوبة الفهم إدراكٌ مباشر، لا وسيط فيه. أساسُ هذا الفهم أنْ يتجدَّد دوماً، لئلاّ يتسرَّبَ إليه العُقم. ما يؤمِّنُ له التجدُّد هو أنْ يظلَّ تجربة، أي أنْ يظلّ حيّاً، كيْلا يتحوَّلَ إلى أحكامٍ وقبلياتٍ ومُسبقات وسُلَط.

الفراغ مِنَ السِّوَى ليس نهاية كما أوْضحنا. آلية السِّوَى تتحدَّدُ بعوْدَتِه المُتجدِّدة في وُجوهٍ مُختلفة. الوعْيُ بعوْدتِه هو أحَدُ ركائز صَوْن الفهم من العُقم. خصوبة الفهم في أنْ يَبْقى إدراكاً بلا شيء، أي إدراكاً بكْراً. ولعلَّ هذا ما يجعلُ مِنَ الفهم مهمَّة شاقّة، أي صبْراً لا يشيخ.

6.3.4.2. الصبر الشّابّ

لِلوسْمِ، الذي به يُقدِّمُ النفري الفهمَ، وشيجة قويّة بالوَسْم الذي اعتمَدهُ في



تقديم الصبر. فبَيْنَ العُقم والشيخوخةِ رابطُ العَجز، الذي به يتحدَّدان، بل إنّ ما يُقابلُهما يتداخلُ في وَسْمِ النفري. الفهمُ الخصيبُ هو عينُهُ الصّبْرُ الشّابّ. بانتفاءِ أحَدِهِما، ينتفي الثاني. قوّةُ الفهم وحيويتُه رهينان بالمُجاهَدة الدائمة. ذلك أنّ الطمعَ في المستحيل يُلزمُ صاحبَه بالإقامةِ في المُجاهدة وتجديدِ قوّتِها، لأنّ بها يتحقَّقُ الفهمُ الخصيب.

بالصبْر الشّابّ، يتأكّدُ أنّ الإدراك، بما هو فهمٌ خصيب، تجربة حيَّة. فالانتِسابُ إلى المطلق مُجابهة دائمة للقيود. لا حصْرَ ولا نهاية في هذا الانتساب، لأنّ مصيرَهُ أنْ يظلَّ تجربة تتجدَّدُ بتجدُّدِ الصبر. فيه تترسَّخُ دلالتُها على العُبور كما سبق أنْ أوضحنا.

الفهمُ الخصيبُ صبرٌ شابٌّ، لا يُنتجُ مفهوماتٍ نظرية أو مقولاتٍ مُغلقة، بل يكشِفُ باستمرار عن حدود المفهومات بما هي حَصْرٌ. وليستقيمَ هذا الإدراك، على الفهم أن يستند إلى صبر لا يشيخ.

صَوْنُ الصبْر مِنَ الهرَم ضمانٌ، إذن، للقوَّةِ التي يتطلَّبُها الفراغ المانعُ مِن امتلاءِ الفهم. كلُّ امتلاءٍ عُقمٌ، وكلُّ عُقم في الفهم لا يترتّبُ عنه غير الضيق والتعصّب والتطرّف. هو ذا أحَدُ أضلاعِ تجربةِ الرؤية التي نرومُ الاقترابَ مِن مُكوناتِها، اعتماداً على تأويلٍ مفتوحٍ لِخطاب النفري.

5.3.6. الرؤية تحقُّقٌ من التفاوُت على عتبةِ المُستحيل

يتبدّى مِمّا تقدَّم أنّ الرؤية انتِسابٌ إلى المطلق، أو بتعبير أدقّ سَعْيٌ إلى هذا الانتساب. وهي، في ضوء ذلك، مُلامسة للأقصَى، بما تقتضيه مِن فراغٍ وتطهُّر وتعالٍ. وقد تبدّى، أيضاً، أنّ هذه المُلامسة لا تعني خروجاً كلّياً من الحدود، بل هي بلوغ المُمْكِن الأقصَى لِهذا الخروج، الذي يُقدِّمُه خطابُ النفري وتجربتُه، على أنّه استشرافٌ للمُستحيل. فطمعُ المُقيَّد في الخروج من حدودِه يجعله على عتَبةِ المُستحيل، ولكن مِنْ غير أنْ ينفصِلَ تماماً عن الحدود. في هذه المنطقة، يَرَى الواقفُ، بالتجربةِ لا بالنظر، التفاوُتَ بيْنه وبيْن المطلق.

الرؤية تجربة على تُخوم المستحيل، فيها يُلامسُ الواقفُ أقصى مُمكنه؛

ويتحققُ بها من التفاوُت، مِن ثمّ امتناعُ الإقامةِ في الرؤية. المطبوعُ على الغيْبة، كما تقدَّمَ مع النفري، لا يُقيمُ في الرؤية. وهو لا يَعي ذلك نظرياً، بل يَراهُ مُجسَّداً في التفاوُتِ الزمني والوُجودي بينَه وبيْنَ المُطلق. يَرَى التفاوُتَ في الانتِساب إلى المطلق، أي في مُلامسة المُستحيل، التي يكادُ فيها الواقفُ يُفارقُ حدودَ البشرية كما يُعبِّرُ النفري. صَوْنُ هذا الوُشوك يكونُ بصَوْن الصّبْر مِن الهَرَم. بهذا الصّبْر، يبلغ الواقف الأقصَى، أي عتبة المُستحيل، ولكن من غير الانفصال التامّ عن الحدود.

ولعلَّ ما يُضيئه التفاوُتُ المُتحقِّقُ في الرؤية هو الدلالة المُتشعِّبة لِمفهوم الحجاب عند النفري. صحيحٌ أنّ النفري لَمْ يكُف، في مناسباتٍ عديدة، عن نقد الحجاب وعن تقريب دلالته مِن دلالةِ السِّوَى، إلاّ أنّ ثمّة إشاراتٍ في خطابه احتفظت للحجاب بدَوْره الكاشف، بل ساوَتْ، أحياناً، بينه وبيْنَ الكشف[196]. وهذا ما يُوضِّح أنّ الوقفة تجربة مع المطلق ومع الحجاب في آن. فإذا كانت الوقفة رؤية، فإنّ كلَّ رؤيةٍ تتأسَّسُ على علاقةٍ مُعيّنة مع الحجاب. وإذا كان التفاوُت إحدى الحقائق المُتحصِّلة من الرؤية، فإنّه يُدْمِج الحجابَ في التجربة ويجعله جزءاً مِن ماهيتها. فتملُّصُ التجربة واستِحالتُها ووضعية الأقصَى فيها، كلُّها حقائقُ مشدودةٌ إلى علاقةٍ دائمةٍ مع حجاب يرتفِعُ لِيعود، ضِمْنَ مسار سندُهُ الصّبرُ الذي لا يشيخ.

لرُبّما كانت حقيقة الرؤية مؤسَّسة على هذه العلاقة الشاقة مع الحجاب، لا لِطرْحِه، لأنّ الطرْحَ ذاتَهُ حجابٌ كما يقول النفري[197]، وإنّما لِتجديدِ مُجابَهتِه وعبورِه باستمرار، في تجربةٍ استشرفت المستحيل. لا سبيلَ إلى طرْحِ الحجاب، بل إنّ الطرْحَ ذاتَه حجابٌ. ولعلَّ هذا ما يجعلُ المُجاهدةَ على قدْر الاستحالة التي تتكشَّفُ مِن حجابٍ لا فكاكَ منه.

---

(196) **المرجع السابق**، ص. 118.

(197) جاء في **موقف التقرير**: «وقال لي: إذا دَعَوْتُك، فلا تنتظرْ باتِّباعي طرْحَ الحجاب، فلنْ تحصُرَ عَدَّهُ ولنْ تستطيعَ أبداً طرْحَه. وقال لي: إنْ استطَعْتَ طرْحَه، فإلى أيْن تطرَحُه؟ والطرْحُ حجابٌ، والأيْن المطروح فيه حجابٌ». **المرجع السابق**، ص. 103.

التفاوُتُ، الذي تسمَحُ الرؤية بإدراكه، يَضَعُ الرائي على مشارفِ حُدودِه البشرية. في هذه المنطقةِ، يرتفعُ الحجابُ لِيعودَ مِن جديد، ضماناً للفرْق بين الرائي والمرئي كما تقدّم مع النفري.

في ضوء هذا المعنى، تفتَحُ القيمة التي يكتسيها الحجابُ في التجربة إمكانَ قراءَتِه من موْقِعٍ آخرَ، غير الموقِع الذي يُشدِّدُ على رَفْعِه بوصفهِ عائقاً لا كاشفاً. فالمَوقِعان مُرجَّحان معاً في خطاب النفري، بحُكم الإشاراتِ التي تُومئُ إليهما. ولعلّ التكتُّمَ، الذي سيَّج هذا الخطاب، يجعلُ التأويلَ مُختَرَقاً بالشُّقوق، على نحو يعسُرُ معه رَسْمُ مَسلكٍ لِدلالة الحجاب ولِما يتفرَّعُ عن هذا المسلك، خلافاً لِما يُتيحُه، مثلاً، مفهومُ الصورة عند ابن عربي. فقد خوَّل المفهومُ للشيخ الأكبر الكشف عن أنّ المُطلقَ لا يُرَى إلاّ من وراء حجاب[198]، عبر تأويل توغّلَ بعيداً في هذه الإشارة.

إنّ الحرصَ على مواصلةِ استدعاء تصوّرات ابن عربي لا يرومُ الاستنادَ إليها في قراءةِ النفري، بقدر ما يتغيّا لفتَ الانتباه إلى الاختلاف بيْنَ هذين الصوفييْن في بناء الخطاب، وفتحَ كوى قرائية لاستجلاء صمتِ الخطاب عند النفري. وهو ما نعتمِدُه، أيضاً، في موضوع الحجاب.

يَضَعُ التفاوُتُ، الذي تسمحُ الرؤية بإدراكه، الرائي في منطقة يرتفعُ فيها الحجابُ ليعود من جديد كما أسلفنا. وقد تقدَّمَ كذلك أنّ الرؤية لا تتحقَّقُ إلاّ بنور. لا بدَّ من ذلك. وهي تتوجّهُ، في الآن ذاتِه، إلى نور. غير أنّ النورَ، كما ينصُّ ابنُ عربي، «لا يُرَى أبداً[199]»، مِمّا يُشعِّبُ دلالة الحجاب، إذ يغدو النورُ ذاتُهُ حجاباً. وهو ما أقرَّ به ابنُ عربي لمّا عدَّ النورَ القويَّ حجاباً[200]. بهذا التماهي بيْن النور والحجاب، يُصبحُ النورُ متمنِّعاً على الرؤية. المُمْكِنُ، إذن، هو الرؤية به لا رؤيَتُهُ. والرائي، في أصْل نشأتِه الترابية، ظلمة، كما لا يكُف الشيخ الأكبر عن

---

(198) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار الفكر، م. س.، المجلد الرابع، ص. 19.

(199) **المرجع السابق**، المجلد الرابع، ص. 39.

(200) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، م. س.، ص. 180. هذا الإقرار يمنعُ مِن استِسهال مفهوم الحجاب في تجربةِ الرؤية، أو اختزاله في دلالةٍ واحدة.



التذكير. لربّما أسعفَ هذا التأويل في الاقتراب من إشارات النفري إلى أنّ الرائي مجبولٌ، مهما تحقّقَ له، على الغيبة لا الرؤية.

الرؤية، في سياق هذا التأويل، ليست إلاّ رؤية بالمُطلق عندما يطغى نورُهُ على ظلمةِ الرائي في حالةِ الجمْعِ لا الفناء. ذلك أنّ الرائي لا يُفارقُ حدودَهُ البشرية، ولوْ أوْشكَ على هذه المفارقة. من هنا يظلُّ مفهومُ الجمْع مُهيَّأً أكثرَ من مفهوم الفناء لِتأوُّل رهان الرؤية، وإنْ احتفظ خطابُ النفري بالمفهومِ الثاني. احتفاظٌ لا يُخفي نُدرةَ توسُّل النفري بالمصطلح. فالفناءُ يقودُ إلى القول بالاتّحاد، في حين نصَّ **موقف المحضر والحرف** على الخروج من الاتحاد إلى الواحد[201]. تحقُّقُ هذا الخروج ليس إلاّ فراغاً للحواسّ، وامتلاكاً لرؤيةٍ خاصّة، أي لآلياتِ إدراكٍ، تُمكِّنُ الواقفَ من رؤية المطلق وراءَ كلِّ شيء؛ رؤيته واحداً في كلِّ شيء؛ وفَقْد رؤية السِّوَى في كلِّ ما يبدو[202].

الانفصالُ عن مفهوم الاتحاد يُسعفُ في الاقتراب من تجربة التوحيد عند النفري من داخل الاستحالة، التي يحتفِظ بها مفهومُ الجمْع المُنطوي على الاثنيْن. الجمعُ لا يَمحو الحدودَ البشرية كلِّية، ولكنّه يُقلِّصُها، ويكشِفُ ألاّ فكاك من الاثنين في خطاب يتحدَّث عن التوحيد. فاحتفاظُ الخطاب على راءٍ ومرئي، وبقائلٍ ومُستَمِعٍ هو ما يُعضِّدُ إجرائية مفهوم الجمع في تأوُّل التجربة، وإنْ كانت تقومُ أساساً على التوحيد. فالتوحيدُ رؤية. لا يتسنّى للواقفِ أنْ يَرَى الواحِدَ في كلِّ شيء ويفقِدَ سِواه إلاّ عندما يختَرِقُ النورُ ظلمة الواقف. ولا يعني الاختراقُ مفارقة الواقف ظلمَتَه كلِّية، إذ ليس في مُكْنَتِه أنْ يخرُجَ تماماً من حدوده البشرية، وإنْ استشرَفَ هذا الأفْق. ولعلّ هذا التأويل هو ما يُمَكِّنُ من قراءةِ تجربةِ الرؤية على أنّها تجربة ذاتية. لا تتقيَّدُ براءٍ ومرئي. هكذا تتسنّى مُقارَبَتُها بما هي تجربة ذاتٍ مع نفسها. ذاتٌ تتهيّأ إلى إدراكٍ خاصّ.

---

(201) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 181.

(202) **نصوص صوفية غير منشورة**، ص. 281. وانظر: **المواقف والمخاطبات**، ص. 108.

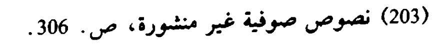


6.3.6. الرؤية تعالي الذات عن حدودها

يقترنُ مصطلحُ الذات، لدى الصوفية كما لدى غيرهم من المتكلّمين والفلاسفة القدماء، بالمجهول في المطلق، أي بما لا يُعْلَمُ، المقابلِ لِلصِفاتِ والأسماء. غير أننا نقصدُ بالمصطلح، في هذا السياق، ما يتحقَّقُ للواقفِ في علاقتِه بحواسِّه، وبمطلقٍ يعثرُ عليه داخله لا خارجاً عنه. به يُلامِسُ إمكانَ الانفصال عن حدودِه.

باستثمار مفهومِ الذات للدلالة على الواقف، ينفتِحُ مسلكٌ آخرُ لتأوُّل الرؤية، إذ تُصبحُ لا دالّة على علاقةِ راءٍ بمرئي، وإنّما على علاقةِ راءٍ بذاتِهِ. فالاستشكالُ المُوَجِّهُ للتأويل يكشِفُ أنّ الرؤية ليست تجربة ذاتٍ تجاهَ موضوع، وإنْ سَمَحَ هذا المَنحى باستنباتِ الأسئلة. الرؤية علاقة راءٍ بذاتِه. إنّها، اعتماداً على هذا المنحى القرائي، تعالي الذات عن نفسِها. في التعالي، تَرَى الذاتُ حدودَها وأقصَى مُمكِنِها، وتُعاينُ التفاوُتَ بيْنَ زمَنيْن وجوديّيْن. التعالي في الذات وعنها، يُمَكِّنُ الرائي من مُلامسة المطلق فيه، انطلاقاً من منطقةٍ حُرَّةٍ وفارغة، يوشِكُ فيها على الخروج من حدوده البشرية. منطقة ينعتُها خطابُ النفري بالوقفة. فيها يوقِفُ الرائي أحكامَه وفكرَهُ ومُسبقاته. بهذا المعنى، يجعلُ التعالي الذاتَ تعثرُ على المطلق فيها بوصفهِ آخَرَها. الرؤية تعالٍ. وهي بذلك علاقة مع آخَر الذات. علاقة تتحقَّقُ بالتسامي عن حدود هذه الذات للكشفِ عن مُطلقها.

ليست الرؤية، حسب ما تسمحُ به كلُّ أطوار التأويل السابق، تجربة «أنا» مُنعزلة، بل هي علاقة تعيشها الذاتُ مع آخرَ تحمِله داخلها، هو وجهُها المطلق. من ثم فالرؤية تأسيسٌ لِعلاقةٍ مع قُوّةٍ داخلية ونورٍ باطني. لا تبلغ الذاتُ عتبة هذه القُوّة وهذا النور إلاّ بإفراغ الحواسِّ مِن الفكر والعادة والعامّ. فالمانِعُ مِن الرؤية حجابٌ ذاتي، يُسمِّيه النفري حجابَ الحُجُب. نقرأ في أحَدِ المواقف: «وقال لي: حجابُك نفسُك، وهو حجابُ الحُجُب: إنْ خرجتَ منها، خرجْتَ مِنَ الحُجُب، وإنْ احْتَجَبْتَ بها، حَجَبَتْكَ الحُجُب[203]». لا يُمْكِنُ، في ضوءِ هذا القول،


(203) نصوص صوفية غير منشورة، ص. 306.



اختزال الرؤية في علاقةِ ذاتٍ تتوجَّهُ نحو موضوعٍ خارجَها، لأنّ التعالي يتِمُّ في الذات، قصدَ الخروج مِن حدودِها ومُلامسةِ المُطلق فيها.

ومن ثمّ فإنّ تجربة التعالي ليست عزلة أو انكفاءً على الذات، وإنّما هي تأسيسٌ لِعلاقةٍ يُحدِّدُها نمطُ الإدراكِ الذي يتحصَّلُ للذاتِ مِن تساميها. لذلك شدَّدنا، في أكثرَ مِن موضِع، على أنّ الأساسَ في التجربة لا ما يَراهُ الواقِفُ، بل ما به يَرَى، لأنّ ما يَراه يتوقَّفُ على ما به يَرَى، أي الرؤية بالمطلق. ما به يَرَى، يُمَكِّنُهُ مِنْ أنْ يَرَى المطلق في كلِّ ما يَرَى، فلا يَرى غيرَه، أو بتعبير النفري لا يَرَى سِواه.

تُعضِّدُ هذا المنحى القرائي أكثرُ مِن إشارةٍ في خطاب النفري. ففي المُخاطبة الثانية، نقرأ: «يا عبدُ (. . .) أنتَ حَدُّ نفسِكَ، وأنتَ حجابُ نفسِك». وليس هذا القول إلاّ تنويعاً عن إشارةٍ تضمَّنَها **موقف الأمر**، جاء فيها: «نفسُكَ حِجابُك[204]». بكَ، كما لا يكفُّ النفري عن التذكير، يكونُ الحِجاب. وهو ما يجعلُ التعالي تجربة تتوجَّهُ إلى الذات، وتتحقَّقُ في الذات. تجربة تستشرفُ الأقصَى، لئلاّ يكونَ ما يُسمِّيه النفري بحجاب الحُجُب هو المُنْتَهَى، على نحو ما يُفهمُ مِن الإشارةِ الآتية: «مَنْ لمْ يَرَني، فهُو مُنْتَهَى نفسِه[205]».

بالتعالي، يَتحقَّقُ الجمْع الذي فيه يَرَى الواقفُ بالمطلق؛ يَرَى بالوَجْهِ الآخَر لِذاتِه. في منطقةِ التعالي، تسقُطُ الضدّيّة، ويرتفِعُ الحجابُ، ويتحصَّلُ إدراكٌ منذورٌ لِفراغٍ خاصّ. إنّه الإدراكُ بالمطلق عند النفري كما تقدَّم.

7. السِّوَى بيْن النفري وابن عربي

لابن عربي تقديرٌ خاصٌّ لِتجربةِ النفري ولِلمشقّة التي تتطلَّبُها الوقفة، وخصوصاً لمّا عدَّ صاحبَ الوقفةِ متعوباً كما أسلفنا. تجسَّدَ هذا التقدير، بجلاءٍ، في كتاب **التجليات الإلهية**، الذي حاوَرَ فيه ابنُ عربي صوفية سابقين عنه. فقد

(204) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 95- 209.
(205) **المرجع السابق**، ص. 112.



كانَ لافِتاً في هذه المُحاوَرة، التي عمدت إلى الكشفِ عن حُدودِ تصوراتِ هؤلاء الصوفية، أنّها لمْ تعرض، مِنَ الموقعِ ذاتِه، لآراءِ النفري، وإنّما ألمَحتْ إليها وأدْمَجتْها في التأويل، وفتحتْ لها أفُقاً أوسَعَ، خطَّ لها مساراً مُتشعِّباً. لربّما سَمَحَ هذا التقدير الخاصّ بعَدِّ النفري أحَدَ شيوخ ابن عربي غير المُباشرين. وهو ما تشهَدُ عليه طريقة إعادةِ كتابة الشيخ الأكبر لِعمل النفري، بما حرَّض غيرَ واحدٍ من الدارسين على التوسُّل بتصوراتِ ابن عربي في قراءةِ **المواقف والمخاطبات**، وإنْ كانَ هذا التوسُّلُ محفوفاً بالأخطار، فيما هو مُنتِجٌ لأسئلةٍ واعِدةٍ في آن.

اختيارُ مفهوم السِّوَى، الذي أوْلتْه الوقفة عناية بالغة، لافتِراض التقاطُع أو التبايُن بينَ تجربة النفري وابن عربي ليس إلاّ مُحاولة ناقِصة، لا تتجاوَزُ عتبة إثارةِ أسئلةٍ بغايةِ فتحِ مسالك قراءةٍ مستقبلية. ولعلَّ ما يُمَكِّنُ إجرائياً مِنْ تأوُّل التجربتيْن، اعتماداً على مفهوم السِّوَى، هو تأطيرُ هذا التأويل في سياق إعادةِ كتابةِ ابن عربي للنفري، بالمعنى الذي يجعلُ من إعادةِ الكتابةِ توسيعاً مُنطوياً على الاختلاف من داخل التماثلات الظاهرة. توسيعٌ مُضمِرٌ للمَحْو، ومُستنبتٌ لِمفهوماتٍ سَعَى ابنُ عربي إلى ترسيخِ صلاحيتِها.

لعلَّ السؤالَ المركزي، الذي يتولَّدُ لِمُصاحِب كتاب **المواقف والمخاطبات**، يَمَسُّ أساساً الوضعية الوجودية للسِّوَى، إذ لا يكفُّ القارئُ عن التساؤل، بدافِعِ التوتُّر الذي يعيشه الواقفُ في مسعاه إلى الخروج عن السِّوَى، هل للسِّوَى، الذي يشملُ الكوْنَ كلَّه عند النفري، وجود أمْ أنّه مُجرَّدُ حُكم؟ ومع أنّ التأويلَ يُرَجِّحُ عدَّ السِّوَى، عند النفري مُجرَّدَ حُكمٍ لا ينفكُّ يعود، مُبْدِلاً وُجوهَه من غير أنْ يكونَ له وجود، فإنّ عدمَ انشغال النفري ببناء المفهومات، بالطريقةِ التي نُلفيها عند ابن عربي، ونزوعَه الواضح إلى التكثيف والتقطُّع في الكتابة جعلا خطابَه مُنطوياً على ما يحمي دوماً تمَلُّصَه. فقد تخلَّلتْه إشاراتٌ تمْنَعُ التأويلَ مِنَ الاحتفاظ بمنحى يتنامَى مِنْ غير بياضاتٍ مُربكة. هكذا بقِيت العلاقة، التي يبنيها بين المطلق والسِّوَى، مفتوحة على أكثر من تأويل. فقد سرى فيها توتُّرٌ مُحيِّر، تأرجَحَ بين الانفصال التامّ عن السِّوَى وإمكان رؤية المطلق في السِّوَى، خصوصاً عندما تنحصِرُ دلالة السِّوَى في ما يُسمّيه النفري بالشيء.

من داخل بياض خطاب النفري، كان ابنُ عربي يستنْبتُ، بالمفهومات التي بناها، تأويلهُ الخاصّ، الذي يحتفِظُ بمَيْسَمِه، من غير أنْ يكونَ حُجَّة للقارئ كيْ يُماهي بين تأويل الشيخ الأكبر وخطاب النفري.

يندرجُ تأويلُ ابن عربي للسِّوَى ضمن تصوّره للوجود، الذي يُصرِّحُ فيه أنّ الوجودَ للمُطلق وحدَه. لا وجودَ إلاّ للمطلق، أمّا الموجوداتُ فلا وُجودَ لها إلاّ به لا بذاتِها. فهو عَيْنُ ظهورها ما هيَ عَيْنُه. وقد شعَّبَ الشيخ الأكبر فروعَ هذا التصوّر من داخل العلاقة التي بناها بين الحقّ والخلق، واستدعت منه استنباتَ مفهوماتٍ للنهوض بهذا البناء. وفي هذا السياق، كان ابنُ عربي صريحاً في نَفْي الوجود عن السِّوَى، إذ عدَّ وجودَ السِّوَى مُجرَّدَ مُغالطة. ذلك ما نصَّ عليه تصديرُ الباب الثامن والأربعين وأربعمائة من كتاب **الفتوحات المكية**، حيث يقول ابنُ عربي نظماً:

إذا كـانَ مـا عـنـده حـاكـمٌ ... عـلـيّ فـكـيْـفَ بـنـا إذ نَـرَاه
فـلـيـسَ يَـراهُ سِـوَى عـيْـنِـه ... وهَـل ثـمَّ عـيْـنٌ تَـرَاهُ سِـواه
يُـغـالِـطُـنـا بـوُجـودِ الـسِّـوَى ... وعـيْـنُ الـسِّـوَى هو عـيْـنُ الإلـه
فـإمـكـانُـنـا لـمْ يَـزَل قـائـمـاً ... وجـوداً وفَـقـداً بِـنـا فـي حِـمـاه
فـلـسْـنـا سِـواهُ ولا نـحْـنُ هـو ... فـعـيْـنُ ضَـلالَـتِـنـا مِـنْ هُـداه(206)

يتقاطعُ ابنُ عربي مع النفري في التنصيص على رؤيةِ المُطلق بالمُطلق لا بسِواه. ولكن التقاطعَ يحتفظُ للتجربتيْن باختلافاتهما الدقيقة والمُتملِّصة في آن. الاقترابُ منها لا يستقيمُ إلاّ بالتنبُّه إلى المفهومات التي بَنَى في ضوئها ابنُ عربي علاقة الحقّ بالخلق، وبالإنصاتِ لوضعيةِ هذه المفهومات في خطاب النفري. يأتي في مُقدِّمة هذه المفهوماتِ، مفهوما الصورة والتجلّي. بهما ملأ ابنُ عربي البياضات السارية في خطاب النفري، وبهما خطَّ لِما يَسِمُ تأويله مِن تفرُّدٍ وتوسيع.

---

(206) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م. س.، المجلد الرابع، ص. 63. والإشارةُ في **الفتوحات المكية** إلى أنّ السِّوَى لا وُجودَ له تكرّرت في سياقاتٍ عديدة.

حرَصَ ابنُ عربي، كما تقدَّم في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، على الإشارةِ إلى الواقف اعتِماداً على نُعوتٍ دالّة. فقد وَسَمَ الواقفَ، وعبرهُ النفري، بالفارغ مِن الكوْن، والمتعوب، وصاحب الحيرة. وهي نعوتُ قارئ يتوسَّلُ بتكثيفٍ مُضْمِرٍ لِمعرفةٍ عميقة. يعنينا، في هذا السياق، النعتُ الثالث، انطلاقاً مِن التأويل الذي شقّه في تجربةِ ابن عربي، بما جعل التأويلَ توسيعاً لِتجربةِ الحيرة، دون التخلي عن سِمةِ الاختلافِ من داخل التوسيع نفسه.

لن يتجشَّمَ القارئُ عناءً للاهتداءِ إلى الحيرةِ السارية في خطاب النفري. فقد جسّدها، من بين ما جسَّدَها، توتُّرُ علاقة الواقفِ بالسِّوَى في مسعى انفصالٍ يبقى بين التحقُّق والتّمنُّع. وقد انطوى نعتُ ابن عربي للنفري على تمجيدٍ لِمنطقةِ الحيرة، التي سعى إلى إضاءتِها لا إلى تفسيرها، لأنّها بلا تفسير، إذ كلّما فُسِّرَت كفّت عن أنْ تكونَ حيرةً كما ينبِّه هو نفسُه إلى ذلك. في هذه الإضاءة عوّل ابنُ عربي على مفهومَيْ الصورة والتجلي بوصفهما ينهضان على الحيرةِ ذاتِها. وبهما كان تأويله يرسمُ توسيعاً يخطُّ لاختلافه.

هيّأ اعتمادُ تأويلُ ابن عربي على المفهوميْن، بما هما ترسيخٌ للحيرة، إمكانَ إدماج السِّوَى في هذه المنطقة، وإشراكه في إدراكٍ يُعوِّلُ على التجلّي. تفاصيلُ هذا الإدماج تحتاجُ إلى بحثٍ مُستقلّ. من ثَمّ، فحسبُ تأمُّلنا أنْ يخُطّ، من غير يقين، مسلكاً قرائياً مُضْمِراً لاحتِمالاتِه.

أساسُ هذا المَسلك أنّ مفهومَ الصورةِ لدى الشيخ الأكبر مَكَّنَ من إدماج السِّوَى، بدلالته على الموجود بوجهٍ خاصّ، في الحيرة، مِمّا قاد إلى تقليص التوتُّر، الذي بناهُ خطابُ النفري مع السِّوَى، لأنّ ابنَ عربي عدّ الحيرةَ في ذاتِها إدراكاً لا وسيلة إدراك. تمجيدُهُ للحيرةِ تمجيدٌ للمعرفةِ المُتحصِّلة لا عنها وإنّما فيها. فالحيرةُ عنده ليست وسيلة إدراك، وإنما هي إقامة لا خارجَ لها[207]، وقد خصَّ بها أهْلَ التجلي، الذين انفرَدوا بإدراكِ العيْن الواحدة في اختلاف

(207) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، م. س.، ص. 391. وانظر: **الفتوحات المكية**، المجلد الرابع، ص. 42 و43.



الصور[208]. انطلاقاً من ذلك، كان الشيخ الأكبر يُشدِّدُ دوماً على موقع الإدراك. فالمسألة الواحدةُ تحتفظ لديه دوماً بثلاثةِ وجوهٍ. وجْهٌ مِن جهَةِ الحقّ، ووَجْهٌ آخَرُ مِن جهَةِ الخلق، ووَجْهٌ ثالثٌ مِنْ جهَةِ العلاقةِ بين الحقّ والخلق. ففي الحيرةِ «إذا حَكمْتَ بشيءٍ أنّهُ كذا، تَرَى، في عَيْن حُكمِكَ عليه بكذا، أنّه ليس كذا[209]».

صحيحٌ أنّ النفري أشارَ إلى رؤيةِ المطلق في الشيء، ولكنّ تأويله لمْ ينشغل بالظلال والصور والمرايا، التي هيّأت لابن عربي إدماجَ السِّوَى، بمعنى الموجود، في إدراكِ المطلق. فالتجريدُ، بوصفه الإمكانَ المُتاحَ مِنَ التوحيد[210]، كانَ مقام النفري كما يُصرِّحُ ابن عربي[211]. ولمّا كانَ التجريدُ انخلاعاً بالكلّيّةِ عن شهود السِّوَى، فإنّ تجربة النفري انشغلت بهذا الانخلاع، ولكنها لمْ تَبْنِهِ في التأويل اعتِماداً على مفهوم التجلي، كما هو الشأنُ مع ابن عربي. ولعلّ هذا ما يُرجِّحُ تقاطُعَ التجربتيْن في ذوق التجريد، واختلافهما في بناء التأويل ومفهوماته، بل إنّ خطابَ النفري لمْ ينشغل ببناء المفهومات على نحو مُفصّل، كما هي الحال في خطاب الشيخ الأكبر.

لا نعثرُ في خطاب النفري على انشغالٍ بمفهوم الصورة. أمّا مفهومُ التجلّي، فظلّ حضورُهُ محدوداً في هذا الخطاب[212]. غير أَنّ ثمّة مفهوماً ضالِعَ الحضور في خطاب النفري، تجمعُه وشيجة قويّة بمفهوم التجلّي؛ نقصدُ مفهوم «البُدُوّ» أو

(208) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الرابع، ص. 43.

(209) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، ص. 521.

(210) التوحيدُ الذاتي مجهول، لا يُعْلَم. لذلك ذهَبَ ابن عربي إلى أنّ المقصودَ بالمُعَبَّر عنه بالتوحيد هو التجريد. ودلالتُه، حسب أحَد شرّاح **التجليات الإلهية**، «الانخلاعُ بالكلّيّةِ عن شهودِ السِّوَى». انظر: **المرجع السابق**، ص. 151.

(211) **رسائل ابن عربي**، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997، ص. 436.

(212) ميّزَ النفري بين تجلي الذات وتجلّي الرؤية. **المواقف والمخاطبات**، ص. 168. كما اعتمَدَ المصطلح في شذرةٍ أخرى، ولكن بالتكثيف المُمَيِّز لِخطابه، مِمّا جعلَ حضورَ المفهوم محدودَ الورود مُقارَنة بمفهوماتٍ أخرى. وإضافة إلى ذلك، لمْ يشهد التشعُّبَ ذاتَهُ الذي حظيَ به في تآويل الشيخ الأكبر.

«الما بَدَا». وتتركّزُ هذه الوشيجة في دلالةِ الظهور، التي ظلّت مُحتفِظة بصَمْتِها لدَى النفري، فيما تشعَّبتْ على نحو لافتٍ في تأويل ابن عربي.

ولعلّ ما يكشِفُه مفهومُ «البُدُوّ» هو أنّ النفري لم يستنبت فيه الإمكانَ القرائي الذي حظيَ به مفهومُ التجلّي عند الشيخ الأكبر. فباستثناءِ السياق الذي مجّدَ فيه النفري ما سمّاه «بُدُوّ الأشياء من عنده[213]»، مُشيراً إلى المطلق، فإنّ البُدُوَّ، في خطابه، تماهَى دلالياً بالحجاب. من ثمّ نصَّ هذا الخطابُ على «الخروج من كلِّ ما بَدَا»، أي عن الحُجُب. فقد جاء في **موقف الكشف والبهوت**: «فنظرْتُ إلى الحُجُب، فإذا هي ما بَدَا، وكلّ ما بَدَا في ما بَدَا[214]».

يكتسي الخروجُ مِمّا بَدَا دلالَتَهُ في ضوءِ مفهوم الفراغ من كلِّ شيء، بما فيه الفراغُ من ظهور الكوْن ذاته، بحثاً عن لِقاءٍ لا بيْنَ فيه بيْن طرَفَيْ اللقاء. ذلك ما نصَّت عليه إحدى المخاطبات، التي جاء فيها: «لا بَيْنَ بَيْني وبَيْنَك[215]»، فيما التجلي يحتفظُ بالمَجلى، أي المحل الذي تحققَّ فيه، بما هو بَيْنٌ. وهو ما يُحرِّضُ التأويلَ على عدِّ تجربة الوقفة أبعدَ من التجلي، وإن احتفظت بعضُ شذور المواقف به. تجربة الوقفة سعت، وفق ما يسمحُ التأويل به طبعاً، إلى رَفْعِ كلِّ بَيْن. ولعلّ هذا ما أشارَ إليه **موقف الأمر**. نقرأ فيه: «وقال لي: (. . .) فمقامك مِنّي هو ما بَيْني وبيْنَ الإبداء[216]». لا يتعلّقُ الأمر بالاتّحاد، كما لا يستقيمُ إرجاعُه باطمئنان تامّ إلى مفهوم التجلي. ومن ثم احتفظت منطقة الحيرة عند النفري بسياجها الخاص، المرتبط بالأقصى الذي لامَسَتْه التجربة، فيما أخذت هذه المنطقة، لدى ابن عربي، مسالك أخرى، هيّأها لها مفهومُ الصورة.

رَفعُ كلِّ بَيْن لمْ يسمَح، فيما نزعم، لتأويل النفري بمُقاربة السِّوَى على أنّه مَجْلى، أي بوصفه صورة، وخصوصاً عندما يأخذ السِّوَى صورةَ الشيء. ذلك ما

---

(213) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 162.

(214) **المرجع السابق**، ص. 102- 169. تتعدَّدُ إشاراتُ النفري التي يُماهي فيها بيْنَ الحُجُب والما بَدَا. انظر، تمثيلاً لا حَصراً، ص. 69- 95.

(215) **المرجع السابق**، ص. 209.

(216) **المرجع السابق**، ص. 95.



سيتكفّلُ به ابنُ عربي بَعدَه، لمّا عوَّل على التأويل بالصورة، التي جعلها مدارَ قراءاته. وفي ضوء ذلك راهَنَ على الإدراك بالبرازخ، أي الإدراك الذي يجعلُ الشيءَ هو ولا هو في آن، ويُمَكِّنُ من إدراكِ الواحِد في كثرَتِه وتنوُّعِه.

استيعابُ السِّوَى، في دلالتِهِ على الموجود، بوصفِهِ مَجْلى يُتيحُ تأوُّلَ المَجْلى على أنّه سِوَى، وليس سِوَى في آن. تلكَ خصيصَة البرزخية الثاويةِ في مفهوم الظلّ والمِرآة والصورة، أي المفهومات التي عوَّلَ عليها الشيخُ الأكبر في إضاءَةِ الحيرة بما هي معرفة. ذلك أنّ هذه المفهوماتُ تنسجمُ مع القضايا المُنطوية، حسب ابن عربي على مَكْر خَفِيّ، مُنتَسِبٍ إلى ما يُسمّيه هو نفسُهُ بالمعرفة الحربائية الخاضِعةِ لِتلوُّن الصور في العيْن الواحِدة[217].

وبالجملة فالامتداد، الذي هيّأهُ تأويلُ ابن عربي لِمفهوم السِّوَى، استندَ إلى الإمكانات القرائية الخصيبة التي يُسْعفُ بها مفهومُ الصورة. فقد رسَّخ الشيخُ الأكبر نفْيَ الوجودِ عن السِّوَى، استهداءً بالنفري، غير أنّ الأوّلَ شعَّبَ التأويلَ ومدَّدَهُ في ضوء مفهوم الصورة، فاستجابَ المفهومُ للتلبيس، والتداخل، والحيرة، والبرزخية. من ثمّ كانت دِلالة السِّوى على الموجود تنطوي على منطقةٍ يُدرَك فيها على أنه هو وليس هو. أمّا عندما تقترنُ الدلالة بالعِلم والفكر، فإنّ الشيخَ الأكبر كان ينُصُّ، على غِرار النفري، على حدود السِّوَى. وبالجملة فإنّ رَصْد التفاصيل الجامعة والفارقة بين هذيْن الصوفيين تظلُّ، متى تجنّبت التعميمَ واليقين، منطقة تأويلية خصيبة، تنتظرُ زمنَ استجلاءِ قضاياها.

خلاصة الفصل الثاني

لَمْ تكُن مُصاحبة خطاب النفري، بُغية الاقتراب من تجربةِ الوقفة، خاضِعة لِمسار خطّي، لأنّ الارتجاجَ الذي يُحدثهُ الخطابُ للقراءةِ يُربكُ الخطّية، ويُحرِّرُ التأويلَ مِن وَهْمِ تطويق أطوار تجربةٍ تحصَّنت بالكَتْم. مِن ثمّ سَعَى الفصلُ الثاني مِنَ الكِتاب إلى الإنصات، في خطوةٍ أولى، لِخطاب النفري ومُلامسةِ تمنُّع الوقفةِ

---

(217) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الرابع، ص. 186.



على التصور والمفهوم والحَصْر، قبْل تأويل هذا التمنُّع، في خطوةٍ ثانية، بوصفِهِ أسَّ التجربة. وفي ضوء ذلك، انفصَلت المُصاحبة، التي عوَّلت على خطاب النفري قبْلَ غيرهِ، عن مسْعَى الحَصْر، ورَجَّحت اقتراحَ مداخلَ قرائيةٍ مُهيّأةٍ لاستنباتِ الأسئلةِ وتخصيب التأويل.

كانَ أوّلُ مدخلٍ في هذا المُقتَرَح، هو تأطيرُ التجربة بَيْنَ الإمكان والاستِحالة لإبراز مُخاطرَتِها ورهانِها الوَعْر. رهانٌ يَضَعُ التجربة على عَتَبَةٍ يكادُ فيها حِجابُ البشريةِ يرتَفِع مِنْ غير أنْ يرتَفِع. وقد أسْعَفَ الحفرُ في هذه العتبة في مُلامسةِ انتسابِ التجربة إلى الأقاصي الموغِلة في دواخل الكائن البشري. وتبدّى أنّ قَدَرَ الوقفةِ عبورٌ دائمٌ، ما دامتِ الحدودُ والحجُبُ ترتفِعُ لِتَعود، مِن غير أنّ يتحقَّقَ لارتِفاعِها وَسْمُ الديمومة، بل إنّها لا ترتفعُ إلاّ لِتعود. هكذا انتهيْنا إلى أنّ العُبورَ، في التجربة، هو الديمومة المُمْكِنة.

الاهتِداءُ إلى مفهومِ الفراغ، بما هو تجربة نصَّ عليها خطابُ النفري، كانَ المدخلَ الثاني. به تكشَّفت دِلالة التوقيف في الوقفة، أي توقيف الأحكام التي تحجُبُ الوجودَ بحَجْب الحواسِّ عن مُطلقها. لمْ تقتصرْ خصوبَة المفهوم على إضاءةِ علاقةِ الواقفِ بالمطلق وحسب، وإنّما تعدّتْه إلى الأسئلةِ التي فتَحَها أمام الخطاب الواصف للوقفة. فقد كان هذا الخطابُ مُلزَماً، في ضوءِ دِلالة الفراغ، بتأجيل الأحكام والتهيُّؤ المُستمرّ لمُواجَهةِ ذاتِه، استرشاداً بالمُمْكن الذي ينطوي عليه الخطابُ الموصوف. بهذا الوعْي المنهجي، تسنّى هدْمُ سلسلةٍ مِنَ الثنائيات، ومُلامَسة منطقةٍ تستَوي فيها الأضداد، مِمّا مَكّنَ التأويلَ مِن عدِّ الوقفة عُبوراً، والحَدّ لا حدّاً، ومن الاهتِداءِ إلى أنّ الفراغ ليسَ فارغاً.

المدخل الثالث في المُقتَرَح القرائي، الذي تكفَّلَ به هذا الفصل، مَسَّ تجربة الرؤية، انطلاقاً مِن رصْدٍ مُتأنٍّ، قبْل تأوُّلها بما هي إرساءٌ لِنمَطِ إدراكٍ. وقد كانَ لِهذا المدخل وَجْهان. الوَجْهُ الأوّل جسَّدَه الحِرصُ على الاقتراب من قضايا الإدراك القائم على توقيف الأحكام القبلية، استناداً إلى الحواسّ ووظيفتها في رؤيةٍ لا تتقيّدُ بحاسَّتِها اللصيقةِ بها في المعنى العامّ. وهو ما أتاح إبرازَ الاتّساع الذي يَسِمُ تجربة الرؤية. أمّا الوجْه الثاني، فأبْرزَ الرؤية على أنّها تعالي الواقفِ عن

ذاته، بما هيّأ لِقراءَةِ الرؤية لا بوصفها تتوجَّهُ مِن ذاتٍ نحو موضوعٍ خارجَها وحسب، وإنما بوصفِها، أساساً، علاقة واقفٍ مع ذاتِهِ.

ولمّا كانت الوشائجُ التي تَصِلُ تجربة ابن عربي بتجربةِ النفري قويّة، كما تشهد عليها عناية الأوّل بتحيين تجربةِ الثاني وحِمايَتِها مِن النسيان، فقد تورّطنا في الإلماح إلى بعض هذه الوشائج وإلى الأُفُق التأويلي الذي خطَّهُ الشيخُ الأكبر لِمفهوم السِّوَى. أفقٌ مُضْمِرٌ لأسئلةٍ مُربكة، مُتعدِّدةِ المسالك، تحتاجُ إلى دراسةٍ مُستقلّة.




مكتبة
التنوير

الفصل الثالث

بناء الكتابة وإشكالها




مكتبة
التنوير

1. استشكال

1.1. نِسبة الكتاب إلى النّفري

أثارَت نِسْبَة كتاب **المواقف** إلى النفري شكوكاً مُنذ زمَنٍ بعيد. وقد انطلقتْ نواةُ هذه الشكوك مِنَ الإشاراتِ التي انطوى عليها شَرْحُ عفيف الدين التلمساني **للمواقف**، إذ تخلَّلت هذا الشرْحَ معلوماتٌ عن حياةِ النفري، استَنَدَ إليها المُستشرقون قبْلَ غيرهم، نظراً لِلنُدرةِ اللافتة في المعلومات الخاصّة بحياتِه. نُدرةٌ يصطدِمُ بها كلُّ دارسٍ لِتَجربةِ هذا الصوفي.

لمْ يتوجَّهِ الشكُّ، الذي استنْبَتَهُ شرْحُ عفيف الدين التلمساني، إلى الفِعْل الكتابي عند النفري، وإنّما إلى تأليفِهِ لِكِتاب **المواقف**، أي جَمْعِ المواقف وترتيبها. فالتلمساني لا يُنكِرُ كتابة النفري **للمواقف**، بل يُنكِرُ أنْ يكونَ جَمعَها في كتاب، ويَرَى أنّ حَفيدَ النفري مَنْ تكفَّلَ بذلك. الحفيدُ مَنْ حوَّلَ كتابة جَدِّهِ إلى كتابٍ، حسب التلمساني[1].

تطرَحُ هذه المعلومة المُكرَّرَةُ في شرح عفيف الدين التلمساني سُؤالَ الجَمْع والتنظيم والترتيب في كتاب **المواقف**. غيْرَ أنّها تُغري بإعادةِ بنائها في ضوءِ قضايا

---

(1) يَردُ الحَفيدُ مَرَّةً مِنْ جهَةِ الابن، وأخرى مِنْ جهَةِ البنت. انظر: عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 259- 522.

نظرية تَمَسُّ علاقة الكتابةِ بالكتاب، وتَمَسُّ وضعية الترتيب في كتابةٍ مُتقطِّعة. إنّها مهمَّة الاستشكال. فهذهِ القضايا هي الخليقة، اعتِماداً على مسالكِ القراءةِ البانيةِ للأسئلة، بنَقْل إشارَةِ عفيف الدين التلمساني مِن مُجرَّد معلومةٍ إلى وَمضةٍ نظرية واعِدة، تُسْعِفُ في إدْماجِ **المواقف والمخاطبات** في أسئلةِ الكتابة، انطلاقاً مِنْ مَجهول تَجربَتِها. بدون هذا الإدماج، لا يتسنّى للمُقاربةِ أنْ تتأوّلَ مَتْنَها بوَعْي حديث، يُنصِتُ للمواقف والمُخاطبات ويستنْبتُ فيها قضايا الكتابة.

اعتماداً على المُوجِّه النظري في القراءة، نستَحْضِرُ قوْليْن مِن شرح عفيف الدين التلمساني؛ نُنصِتُ في الأوّل لِعلاقةِ الكتابة بالكتاب، وفي الثاني لِوضعيةِ الترتيب في الكتاب.

في شرح التلمساني لِـ«**موقف لا تَطْرِفْ**»، يُوردُ معلومة دالّة تُغري بإعادةِ البناء. جاء فيها: «إنَّ الذي أَلَّفَ هذه المواقف هو وَلَدُ وَلَدِ الشيخ رحمه الله، وليْسَ هو الشيخُ نفسُهُ، إذ كانَ الشيخُ لمْ يُؤلِّفْ كتاباً، إنّما كانَ يكتُبُ هذه التنزُّلات في جُزازاتِ أوْراقٍ نُقِلتْ بَعْدَه، فإنّه كانَ مُولَّهاً لا يُقيمُ بأرض، ولا يتعرَّفُ إلى أحَد، وذكِرَ أنّه تُوفي بأرضِ مصر في بعض قُراها، والله أعْلمُ بجليّةِ أمْره[2]».

لمْ يكتُب النفري، كما تسمَحُ إشارةُ التلمساني بالاستِنتاج، اعتِماداً على بنيةِ الكتاب، أو بتعبير أدقّ اعتِماداً على بنيةٍ سائدةٍ للكتاب. ثمّة حِرْصٌ على كِتابةِ التنزُّلاتِ في جُزازات، مِنْ غير الانشغال بأنْ تنتظِمَ في كتاب. إلاّ أنّ عدمَ الانشِغال بالكتاب يُوازيه انشغالٌ بالكتابة. لماذا كتَبَ النفري، إذن، ما دامَ غيْرَ مُنشغِل ببناءِ كتاب؟ لا يُمْكِنُ الاطمِئنانُ في هذا النوع مِنَ الأسئلة إلى الأجوبة القارَّة. لذلك فطرْحُ السؤال لا يتغيّا غيْر الحَفر في مَجْهول الكتابة.

---

(2) **المرجع السابق**، ص. 259. يَرَى سعيد الغانمي، اسْتِهداءً بالدّقة التي تحرّاها آرتر آربري في ضبط بَلْدة نِفّر، ونيل مصر، أنّ عفيف الدين التلمساني اعْتَقدَ بإشارَتِه إلى مصر أنّ الأمْرَ يتعلّقُ بمصر الدولة التاريخية. وحقيقة الأمْر خِلافُ ذلك. فالمقصود بنيل مصر، حسب ياقوت الحمَوي: «بُلَيْدَة في سواد الكوفة يختَرقها خليجٌ كبير يتخلّجُ مِنَ الفرات الكبير، حفرَهُ الحجاج بن يوسف، وسَمّاهُ نيل مصر». انظر: محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، **الأعمال الصوفية**، مراجعة وتقديم سعيد الغنمي، م. س.، ص. 8- 9- 26.

لَمْ يَعِش النفري إلحاحَ الكتابة وحسب، بل لامَسَ أيضاً منطقة «ألاّ يَكتُب» بوَصفِها منطقة عُليا في مدارج الكتابة. وهي منطقة مُرْبكة بأسئلتِها واختلافِ التصوراتِ عنها. وقد خصَّ موريس بلانشو، مِنْ مَوْقِعه النظري، هذه المنطقة، التي تتلوَّنُ حسب التجارب، بتأمُّل مُتشعِّب، على نحو ما سنُوضِّحُ لاحقاً.

تكشِفُ هذه المنطقة الكتابية عَن تشابُكٍ خاصٍّ بيْن أن تكتُبَ، وألاّ تكتُب، أي ألاّ تكتُب وأنتَ تكتُب، مِنْ غير أنْ تكونَ إحْدَى المُمارَستيْن مُلغِية للأخرَى أو أنْ تكونَ إحْداهُما مُنفصلة عن الثانية. هو ذا أحَدُ المسالك التي يتعيَّنُ مُقارَبَة كتابة النفري في ضوئه.

لَمْ يكتُب النفري وحسْب، بل انتَسَبَ، كما سنُبَيِّن، إلى الكتابة في أعلى تجَسُّداتها. ذلك ما تُفصِحُ عنه قضايا بناءِ الكتابة عنده، والعلاقة التي فتَحَها مع اللغة، بما هيّأها لاستشرافِ أفق خصيب. فقد فتَحَ النفري لِمادّةِ كتابتِه، أي اللغة العربية، أفقاً مكّنها مِنْ مُلامَسةِ الأقاصي الوجودية، التي هي، في الآن ذاته، أقاصي اللغة. ومن ثمّ فإنّ الحِرْصَ على الكتابة في جُزازاتٍ، كما يُخبرُنا عفيف الدين التلمساني، لمْ يكنْ، في ما نزْعُم، بدافعِ تقييدِ تجربةٍ أوْ صَوْنها مِنَ النسيان[3]. الاطمئنانُ إلى هذا الدافِع يجعلُ القراءةَ بمَنأى عن الاستشكال الذي تَرومُ بناءَهُ قبْلَ اختِبار أسرار الكتابة ومجاهيلها.

إلى جانب إلحاح الكتابة، الذي يأخذ صورَةَ أمْرٍ يتعايَشُ في خطاب النفري مع نَهْي مِنْ غيْر أنْ يُلغي أحَدُهما الآخَر، كانَ الحِرْصُ على الكتابة بُلوغاً باللغة إلى الحُدود والعتَبات، ومُمارَسةً لِفِعْل الكتابة في منطقةِ الإخفاق الذي يتوقَّفُ بلوغها على بلوغِ الأقاصي. فوضعية اللغة في ما كتَبَهُ النفري لا يَجْعَلُ منها أداةً أو وسيلة، وإنّما يُحَوِّلها إلى سؤالٍ كتابي بما بلغتْهُ في البناءِ وإنتاج المعنى. ذلك ما

---

(3) نعثرُ على هذا الدافع في موقف رؤيته، إلاّ أنّه يظلّ جُزءاً مِنْ رهانٍ أبْعد منه. فقد جاء في هذا الموقف: «اُكتُب كيف أشهَدْتُك وكيف شهدتَ ليَكونَ ذِكْراً لك، ويكونَ ثبتاً لِقلبك»، النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 162. الاقتصارُ على احتمال هذه الإشارة يَحجُبُ الصّراع الذي عاشه النفري مع اللغة، وعبْرَها مع الفِعل الكتابي.

سوَّغ للدارسين إثارةَ شعريةِ **المواقف والمُخاطبات**، وإثارةَ البُعدِ الفكري فيها، وهو البُعْدُ الذي سبَقَ أنْ راقبْنا حُدودَ الاقتراب منه اعتِماداً على المفهوم الصوفي للفكر. وبالجُملة، فإنّ احتفاظَ النفري بنَسَبِهِ إلى الكتابة وتسَرُّبَ الشكّ إلى نِسبَةِ الكتاب إليه إشكالٌ كتابي مُتَشعِّب، قبْلَ أنْ يكونَ معلومة مُحايدةً.

القوْلُ الثاني، الذي نتدَرَّجُ به في صَوْغ إشكالِ الكتابة، رَكَّزَ فيه عفيف الدين التلمساني على ترتيب كتاب **المواقف**. تركيزٌ تولَّدت عنه أسئلة تَمَسُّ هُوية التقطُّع الواسم لِكتابةِ النفري. جاءَ هذا القوْلُ في ثنايا شرح التلمساني لِـ«**موقف الاختيار**»، لمّا عَرَض للشذرةِ الآتية: «وقال لي: أُذكُرْني كما يَذكُرُني الطفل، وادعوني كما تَدْعوني المرأة[4]». فقد علَّقَ على هذه الشذرة بقوْله: «هذا التنزُّلُ لا يَليقُ أنْ يكونَ إلى جانب هذه التنزُّلات، لأنّ مقامه مُغايرٌ لِمقامات هذه التنزُّلات، وإنّما أوْجَبَ هذا، ما نُقِلَ مِنْ أنّ الذي رتَّبَ هذه المواقف وألَّفَ ترتيبَها هو ابنُ بنتِ الشيخ ولمْ يكُن الشيخُ هو الذي رتَّبَها، ولوْ رتَّبَها الشيخُ لكانت على أحسن مِنْ هذا النظام، بحيثُ لا يكونُ شيءٌ إلاّ مع ما يُناسِبُه[5]». يُكرِّرُ التلمساني، في شرحِه لِـ«**موقف الصفح الجميل**» الملاحظة ذاتَها، لمّا اعترَضَ على ترتيب تنزُّلِ تخلَّلَ الموقف، إذ استنْتَجَ قائلاً: «وهذا يدُلُّ على أنّ الذي ألَّفَ هذه المواقف لمْ يكن هو النفري، بل هو بعضُ أحبابه، وقيلَ هو ابن بنتِه. فلا جرم لمْ يأتِ مُرَتَّباً ترتيبَ المقامات في نفسِ الأمْر[6]».

تترتَّبُ عن المعلومة التي يوردُها عفيف الدين التلمساني بشأن ترتيب الكتاب، أي تأليفِه، ملاحظاتٌ عديدةٌ؛ نصوغ بعضَها، بَعْدَ استنباتِ السؤال النظري فيها، على النحو الآتي:

أ- لا يَعرضُ التلمساني للترتيب، الذي بَدَا له غيرَ مُحكم، إلاّ في هذا السياق. وبذلك فإنّ إشارَتَه تظلُّ محدودةً ومُقيَّدَةً بسياقها، لأنّها لا تشهَدُ، وإنْ

---

(4) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 145.
(5) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 392.
(6) **المرجع السابق**، ص. 522.



توسَّلت بالتعميم، توسيعاً يضمَنُ تحوُّلها إلى حُجَّة[7]. اقتِصارُ الإشارةِ على سياقٍ محدود لا يسمَحُ بافتراضِ «الترتيب المُحكم» الذي يُمْكِنُ أنْ يُقدِّمَه التلمساني بديلاً عن التنظيم الذي خضَعَ له كتابُ **المواقف**.

ب- لا يُصَرِّحُ التلمساني بمَصْدَر المعلومة، التي يُغيِّرُ في ضوئها نِسْبَةَ الترتيب في تأليفِ الكتاب، إذ يكتفي بالقوْل: «هذا ما نُقِل»، فيظلُّ الناقِلُ ومصدرُ النقْل مُبْهَمَيْن. ولعلَّ هذا ما يجعلُ المعلومة مُفتقِرةً إلى ما تستَنِدُ إليه، خصوصاً أنّها لا تَرِدُ، في حدودِ عِلمنا، لدى ابن عربي الذي عوَّلَ عليه شرحُ التلمساني كثيراً. فالشيخُ الأكبرُ لمْ يشُك في ترتيب كتاب **المواقف** لمّا صنَّفَه في آداب المقامات. وهو ما عضَّدَهُ كتابُ **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، إذ اسْتَهْدَى فيه ابنُ عربي، ضِمنياً، بترتيب النفري العامّ للكتاب.

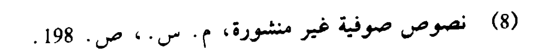
ج- سياقُ إشارةِ التلمساني يجعلُ احتِمالَ الشكّ في الترتيب غيرَ مُقتصِرٍ على التتابُع الذي خضعت له المواقف في الكتاب، ويُضْمِرُ إمكانَ انتِقال شذورٍ مِنْ موقفٍ إلى آخَر. فلا يتبَدَّى مِنْ إشارةِ التلمساني ما إذا كانَ «الخلَلُ» في الترتيب مُرتَبطاً بالموقفِ الواحِد، أي بتتابُعِ شذورِ الموقف الواحِد، أمْ أنّ الأمْرَ يتعدَّى ذلك إلى انتِقال شذورٍ مِنْ موقفٍ إلى آخَر. في الحالةِ الأولى، يتولَّدُ سؤالٌ نظريّ يَمَسُّ وضعية الترتيب في كتابةٍ تقومُ على التقطُّع، وهو سؤالٌ يأخذ أبعاداً مُتشعِّبة عندما يرتَبطُ بكتابةٍ تُعَوِّلُ على جُزازاتٍ، أي على ما يُبْعِدُها عن التنامي والتسلسُل. أمّا في الحالةِ الثانية، فتَغدو العلاقة بيْنَ عُنوان الموقفِ ومقاطِعِه مُختلّة، لأنّ ما

(7) بناءُ الحجّة ظلَّ مِن غير سنَدٍ مَكين حتّى لدى آرتر آربري الذي سلَّمَ برأي التلمساني. فقد ذهَب آربري، في المقدّمة التي صدَّرَ بها تحقيقه لكتاب النفري، إلى أنّ تكرارَ التلمساني نِسْبَةَ الترتيب إلى الحفيد، ثلاث مرّاتٍ، يدُلُّ على صِدْق حُكمِه. هكذا حَوَّلَ آربري التكرارَ إلى حُجّة. وفي ضوءِ التسليم برأي التلمساني، أقرَّ آربري أنّ ثمّة يداً أخرَى، غير يدِ النفري، تدخلت في الشكل الأدبي للكتاب. وقد استنتَجَ أنّ النفري لمْ يَكُن مُنشغِلاً بجَمْعِ كتاباتِه، وهو استنتاجٌ بالِغ الأهميةِ مِنْ مَوْقِعِ سؤال الكتابة. إلاّ أنّ آربري لا يُحَوِّلُه إلى سؤال نظري، وإنّما يعتَمِدُه مِنْ وِجْهةٍ أخرى تبلغ حدَّ الشكّ في أنْ يكونَ النفري مَنْ كتَبَ قطعة **«مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت»** وقطعتيْن أخرَيَيْن تُشبهانِها مِنْ حيث الشكل. وهو ما سنتأمّله في موضِعٍ آخَر. انظر مقدمة التحقيق، م. س.، ص. 6- 7.

انضوَى تحتَ عُنوان الموقفِ ينبَغي - حسب الترتيب «المُحكم» المُفتَرَض في اعتراض التلمساني- أنْ يُدْرَجَ تحت عُنوان آخر، مِمّا يَحُدُّ مِنَ الإمكان القرائي الذي تسمَحُ به عناوينُ المواقف.

د- تَأَمَّلَ التلمساني المواقف مِنْ مَوْقِع المقاماتِ الصوفية، انسِجاماً مَعَ مُمْكِن زَمَنِه المعرفي. ومِنْ ثم فإنّ الفِعْلَ الكتابي، في مُنجَز النفري، يظلُّ مُشْرَعاً على القراءةِ الحديثة. ولعلَّ ما يَسْمَحُ به هذا الموقِعُ الحديث هو إثارةُ قضايا العلاقةِ بيْنَ التقطُّع والترتيب، التي يُمْكنُ بناؤها انطلاقاً مِنَ الأسئلة الآتية: هل يستقيمُ تأمُّلُ كتابةٍ مُتقطِّعةٍ في ضوءِ مفهومِ الترتيب؟ ما الترتيبُ في كتابةٍ مُتقطِّعة؟ أثمّة ترتيبٌ مُعيَّنٌ تخضَعُ له هذه الكتابة؟ ألا تتأسَّسُ هذه الكتابة، مِنْ بيْن ما تتأسَّسُ عليه، على تكسير الترتيب والكشْفِ عن حِجابه، بُغية بناءِ مفهومٍ جديدٍ للعلاقة؟ إنّها الأسئلة التي يتعيَّنُ استِنباتُها في **المواقف والمُخاطبات**، اعتِماداً على القضايا التي يَطرحُها التقطُّع في الكتابة، واعتِماداً، أيضاً، على أكثرَ مِنْ إشارةٍ في خطاب النفري، تكشِفُ نُفورَهُ مِنَ الترتيب وإنْ لَمْ يقترنْ بالمقامات التي وجَّهت اعتِراضَ التلمساني. في إحْدَى هذه الإشارات، نقرأ تمييزاً بيْن فلسفتَيْن ينطوي على رأي بشأن الترتيب، جاء فيها: «وقال لي: أُطرُد عقلكَ مِنَ الحِكمةِ المُرَتَّبةِ، ففيها مُقدَّمٌ ومُؤخّر، وتقولُ «لِمَ» و«كيف» فتعترض، وسُقْهُ إلى الحِكمةِ الواضعة...»[8]

هـ- لمْ يستنِد تأمُّلُ التلمساني، في المعلومةِ السابقة، إلى مَوْقِع المقاماتِ وحسب، وإنّما، أيضاً، إلى مَوْقع يستحْضِرُ نمَطاً مُكرَّساً في بناءِ الكتاب، فظلَّ الفِعْلُ الكتابي، تبعاً لذلك، منسياً دَوماً. وقد شدَّدنا سابقاً على أنّ قضايا الكتابة تحتفِظُ بما تختلِفُ به عن قضايا الكتاب. كما ألمَحْنا إلى أنّ إسنادَ التأليف، بمَعْنى الترتيب، للحفيد لا ينْفي فِعْلَ الكتابة عن النفري. ذلك ما تنُصُّ عليه إشارةُ عفيف الدين التلمساني إلى الجُزازات. إشارةٌ تستبْعِدُ كلَّ أصلٍ شفويّ للكتاب، بالمعنى المُقابل للكتابة. فشكُّ التلمساني يستثني هذه الإشارة. وهو ما يَكتسي، في ضوءِ الاستشكال الذي نتدرَّجُ في بنائه، أهمّية بالِغة. مُعَضِّدُ ذلك أنّ كتابَ **المواقف**


(8) **نصوص صوفية غير منشورة**، م. س.، ص. 198.



والمُخاطبات ينفصِلُ، وإنْ توسَّلَ بعُنصُر المُحاوَرة في البناء، انفِصالاً جوهرياً عن البنية الشفوية. فخطابُ النفري لا يتغيّا التواصُل، بل يُلامِسُ، على نحو ما سنُبيِّنُ، أقاصي اللغة وحدودَها. ملامَسة لا تتسنَّى إلاّ اعتِماداً على بنيةٍ كتابية، تشتغِلُ فيها اللغة اشتِغالاً خاصّاً، وتتحوَّلُ فيها الكتابة إلى موضوعٍ لِذاتِها كما يتبدَّى مِنَ المقاطِع التي أفرَدَها النفري، في كتابه، للكتابة. وهو ما يُعَدُّ منفذاً ثانياً للاستشكال، قبْلَ الإنصاتِ للأراضي التي وطِئها النفري في تجربةِ الكتابة.

2.1. مقام أُكتُب، لا تكتُب أو أُكتُب لئلاّ تكتُب

اِنتبَه أغلبُ مَنْ دَرَسوا خطابَ النفري إلى التباسٍ لَفَّ علاقة هذا الصوفي بالفِعْل الكتابي، على نحو ما يتكشَّفُ في كتابه مِنْ تعارُضٍ ظاهِرٍ بشأن هذا الفِعْل. ثمَّة مقاطِعُ سَمِعَ فيها النفري الأمْرَ بالكتابة، وثمَّة أخرَى سَمِعَ فيها نَهْياً عن الكتابة[9]. وأوَّلُ مَنْ نبَّهَ على هذا التعارُض هو عفيف الدين التلمساني، الذي رَأى ألاّ تَناقُضَ في ذلك، إذ «ليْسَ في هذا الكتاب تناقضٌ أصْلاً»[10]. رَفْعُ التناقُض عن «أُكتُب»، «لا تكتُب» إشارةٌ تَعِدُ بتشعُّبٍ نظريّ واعِد، إذا ما تمَّ فتْحُها على مسالكَ أخرى، غير تلك التي وَجَّهَت، كما سنُوضِّح، شرحَ التلمساني. فتْحُها على مَجهول الفِعْل الكتابي نفسِه، بوصفِهِ مَدارجَ تحتفِظُ بليْلِها، الذي يتمنَّعُ على الإضاءَةِ كلَّما استعجلَ مَنْ يتغيّا الاقترابَ مِنه حُكمَ التناقض، أو غيرَهُ مِنَ الأحكام القبْلية والمحجوبةِ عمّا يَسِمُ هذا الليلَ مِنْ غموض.

قبْلَ مُقارَبةِ رَفْعِ التناقض عن علاقةِ الأمْر بالنّهْي السابقيْن، يتعيَّنُ الانتِباه إلى أنَّ النفري أدْمَجَ الفِعْلَ الكتابي في التأمُّل انطلاقاً مِنْ مُمارَسةِ الكتابة. فالكتابة تأمّلت ذاتَها وهي تتحقّقُ في الجُزازات، بما جَعَلَ الفِعْلَ الكتابي يتحوَّلُ موضوعاً لِنفسِه. وهذه حُجّة أخرَى على أنّ كتابَ النفري ينفصِلُ، بوَعْيٍ، عن البنية

---

(9) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 94- 123- 162- 198- 199.

(10) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 92. وقد اعتَمَدَ التلمساني، لمّا نَفَى التناقضَ عن قوْل النفري، على الحديث النبوي: «نحنُ أمّةٌ أمّيّة، لا نحسُبُ ولا نكتُب» لِيخلصَ إلى «أنّ الأمّي أقرَبُ إلى تلقّي الحقيقةِ مِنَ الكاتِب». انظر الصفحة ذاتَها.

الشفوية. حُجَّة تنضافُ إلى وضعيةِ اللغة في خطاب النفري. ذلك أنّ مُعاناة النفري مع اللغة وارتِقاءَهُ بها إلى الوَضْع الذي منه تحصَّلَ خِطابُه، كانا أسَّ التجربةِ التي عاشها هذا الصوفي مع المُطلق.

أُكتُبْ، لا تكتُبْ. لا يتعلَّقُ الأمْرُ، في ما نزعُم، بنمَطيْن مِنَ الكتابة كان عفيف الدين التلمساني رجَّحَهُما في شرْحِه للمواقف[11]. فتداخُلُ الأمْر بالنهْي حقيقة كتابية مُتعدِّدةُ الوجوه. يتعيَّنُ، إذن، تأويلُ هذا «التناقض»، حيث لا تناقض أصْلاً، استِناداً إلى عُنصُريْن. أوَّلُهما بعيدُ الغوْر، لأنّه مُتجَذرٌ في مسْعَى النفري إلى رَفْع التناقُض عن الوجود. وهذا مسْلكٌ تأويليّ خصيب، لنْ نشقَّ سبيلَه. ثانيهما يَمَسُّ هُوية الفِعْل الكتابي، أي مجهوله الذي يستوْعِبُ التناقضات، بل هي ما يبني حقيقتَه. لذلك شدَّدْنا على الإمكان الذي تنطوي عليه قراءَةُ خطاب النفري مِنْ مَوقِعِ الفِعْل الكتابي، بالإنصاتِ للتصوراتِ الحديثة، دون أنْ يَعْني ذلك إسقاطاً لِهذه التصورات على تجربةِ النفري. فالاستِهداءُ بهذه التصورات يرومُ بناءَ التأمُّل والتأويل في ضوئها، استِناداً إلى افتِراضِ مناطقَ بعيدةٍ في الفِعْل الكتابي، يتقاطعُ في بلوغِها العابرون إلى الأقاصي، وإنْ اختلفت مُنطلقاتُ عبورهِم.

يقتضي هذا المسْعَى ألاّ ينحصِرَ مُنطلَقُ التأويل في الإشاراتِ، على أهميتِها، التي نصَّتْ، في خطاب النفري، على الكتابة أو تلك التي نهَتْ عنها، بل لابُدَّ من استحضارها بناءً على تفاصيل تجربةِ الوقفةِ بوجهٍ عامّ، بغية ضمان إضاءةٍ أوْسَع. كما يتعيَّنُ استِحضار انشغال النفري بالجُزازاتِ لا بالكتاب.

بَدْءاً، لابُدَّ مِن الإنصاتِ، في خطاب النفري، للأمْر بالكتابة وللنّهْي عنها، اعتماداً على نموذجَيْن مِن هذا الخطاب. صحيح أنّهُما لا يستنفِدان تفاصيلَ الأمْر والنّهْي، ولكنّهما يفتحان المنافِذ الأولى لتأويلٍ عامّ، يطولُ تجربة كتابةِ الوقفة.

---

(11) وهو ما وَجَدَ صداهُ في مقدّمة سعيد الغانمي لأعمال النفري، إذ مَيَّزَ، اسْتِهداءً بالتلمساني، بيْنَ كتابةِ ما لا ينقال المقصودة بالأمْر، والكفّ عن كتابةِ ما يُقال المقصودة بالنهْي. أُنظر مقدمة **الأعمال الصوفية**، دار الجمل، م. س.، ص. 16- 17.

أ- الأمْرُ بالكتابة

عن الأمْر بالكتابة، نقرأ في **موقف الأمر**: «وقال لي: أُكتُبْ مَنْ أنت لِتعرفَ مَنْ أنت، فإنْ لَمْ تعرفْ مَنْ أنت فما أنتَ مِنْ أهْل معرفتي[12]». تبْدو قيمة الفِعْل الكتابي، في هذا الأمْر، مِنْ توجُّهِه إلى معرفةِ الهُوية، على نحو يكشِفُ رهانَ هذا الفِعل في تجربةٍ تتأسَّسُ على هُويةٍ خاصّة، فيها يعثرُ الصوفي على المطلق. وإمْعاناً في الاقتِراب مِنَ الأمْر بالكتابة، يُمْكِنُ الإلماح إلى بعض المعاني المُحتَمَلة للشاهِد السابق، انطلاقاً مِمّا يلي:

- الكتابة معرفة تستجْلي وَضْعَ الكاتب. بها يعرفُ «مَنْ هو»، الذي تمَّ التعبيرُ عنه بصيغةِ «مَنْ أنت». لنا أنْ نفهمَ الضميرَ بحمولتِه التي أضْفاها عليه التركيبُ اللغوي لدَى الصوفية، وبإحالتِهِ التي شعَّبَ التباسَها تأويلُهُم له.

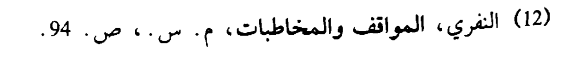
- الكتابة تُؤمِّنُ معرفة حُدودِ مُنتِجها. بها يُدْرِكُ حَدَّه. وفيها يتحقَّقُ مِنْ حُدودِه البشرية ومِن الآفاق التي يرومُ بلوغها.

- الكتابة تؤمِّنُ، في الآن ذاتِه، مُجابهة هذه الحُدود والطمع في مُجاوَرَةِ المطلق، لأنّها تضعُ الكاتبَ على الخطوطِ الفاصِلة والواصِلة بيْنه وبيْنَ المُطلق.

- الكتابة تحقُّقٌ مِنَ الهُوية: «مَنْ أنت»، أي تحقُّقُ الكاتب (الصوفي طبعاً) مِنْ أنّه «حقٌّ في خلق» إنْ استعَرْنا عبارةَ ابن عربي. الكتابة استِجلاءٌ لِهُويةٍ مُلتبسة. الالتِباسُ حقيقتُها. ذلك أنّ «أنت» التي هي وجْهٌ آخَرُ لِـ «أنا»، تتحقَّقُ مِن التباسِها لا في التجربةِ الصوفية وحسب، وإنّما أيضاً في تجربةِ الكتابة. وقد أشارَ النفري، كما تقدَّمَ في الفصل الثاني، إلى أنَّ «أنا» في الغيْبة تغدو، في الرؤيةِ، «أنت».

- الكتابة، بما هي معرفة هُويةٍ، ترفَعُ ما يُسمّيه النفري، كما تقدّم، حجابَ الحُجُب، لأنّها تُتيحُ لِمُنتِجها النزولَ إلى ذاتِه، وإنْ كانت هي ذاتُها تتحوَّلُ، في تجربةِ النفري، إلى حجابٍ كما سنُوضِّح بعْد حين.

هذا مظهَرٌ مِن مظاهر الأمْر بالكتابة، يكشِفُ أنّها ظلّت لدَى النفري ضرورةً



(12) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 94.



على الرغم مِن موقِفِه مِن الحَرف والقوْل، وعلى الرغم، أيضاً، مِنْ أنَّ النَّهْيَ عنها بقِيَ سارياً في خطابه على نحو صريح وضِمْني.

ب- النهْيُ عن الكتابة

في **موقف ما لا ينقال**، نقرأ: «وقال لي: لا تَزالُ تكتُبُ ما دُمْتَ تحسُب، فإذا لَمْ تحسُب لَمْ تكتُب. وقال لي: إذا لَمْ تحسُب ولَمْ تكتُب، ضَرَبْتُ لكَ بسَهْمٍ في الأمّيّة، لأنّ النبيّ الأمّيّ لا يكتُبُ ولا يحسُب. وقال لي: لا تكتُب ولا تَهمّ، ولا تحسُب ولا تُطالع[13]». لِننْتَبه في المدخل القرائي الأوّل لِهذا النّهْي، الذي يُماهي بيْن الكتابة والحساب، أنّه إعادةُ كتابةٍ للحديث النبوي: «نحنُ أمّة أمّيّة، لا نحسُبُ ولا نكتُب». ولننتبه إلى أنّ إعادةَ الكتابة تشتَغِلُ على نفْي (لا نحسُب، ولا نكتُب)، بُغية تحويله إلى إثبات، وتشتغِلُ على نَهْي لا لامْتِثالِه وإنّما لِخرقِه. فعندما يكتُبُ النفري النّهْيَ الآتي: «لا تكتُب»، يكونُ في الآن ذاتِه مُنجزاً للكتابة. النّهْيُ عن الكتابةِ يُنتِجُ الكتابة، ما دامَ النفري لا يمْتَثِل للطلب المُوجِّه للنّهْي، وإنّما، خلافاً لذلك، ينتَصِرُ، بما أنْجَزَهُ، للكتابة. ذلك ما سنعودُ إليه بنوع مِنَ التفصيل.

تأوّلَ عفيف الدين التلمساني الحسابَ المُلازمَ للكتابة، في قوْل النفري المُسْتَمَدِّ من الحديث النبوي، بمَعنى الفِكر والظن. يقولُ: «مَعنى التلازُم بيْنَ الحساب والكتابة أنّ الكتابة تتعلَّقُ بالقوْل، والقوْلُ يتعلَّقُ بالفكر وهو الحِساب، وقد يكونُ الظنّ حساباً مِنْ قوْلِهم حسِبْتُه[14]».

لا يكفي أنْ نُميِّزَ، كما ألمحنا سابقاً، بيْن نمطيْن مِن الكتابة لدَى النفري للاقتِراب مِنْ إشكال جَمْعِ كتابهِ بيْنَ الأمْر والنَّهْي عنها. قد يكونُ هذا التمييزُ مُسعِفاً في حدودٍ دُنْيا. غيرَ أنّ تأطيرَ الإشكال ضِمْنَ علاقةِ النفري بالفِعل الكتابي بوجْهٍ عامّ، يدْفعُ الإشكال، متى استحضرْنا مجهولَ هذا الفِعْل في ذاتِه، نحو أفقٍ أبْعَد، ويُوَلِّدُ أسئلة تَمَسُّ علاقة الكتابةِ بالمطلق وبتجربةِ الفراغ.

---

(13) **المرجع السابق**، ص. 123.

(14) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 309.



تأويلُ الحساب بمعنى الفِكر ينسجمُ مع النقد الصوفي للفِكر، بالتصور الذي بناهُ هذا النقدُ له. ليْسَ الحسابُ وحدَهُ ما يستدعي هذا المعنى، بل أيضاً رَبْطُ النفري الكتابة بالهمِّ. فالهمُّ عندهُ فِكرٌ وحَدٌّ. غير أنّ عفيف الدين التلمساني تغيّا، استِناداً إلى هذا التأويل الذي سمَحَ له بخلق تقابُلٍ بيْنَ كتابتيْن، رَفْعَ «التناقض» بيْن «أُكتُب، لا تكتُب». فافتراضُ كتابةٍ مُتحرِّرةٍ مِن الفِكر مُقابلَ أخرى مقيَّدة به، مَكَّنَ التلمساني مِنَ الخروج من إشكال هذا «التناقض»، الذي لا تتكشَّفُ خصوبَتُه إلاّ بالإقامةِ فيه والإنصاتِ له في ضوءِ أسئلةِ الفِعْل الكتابي بوجهٍ عامّ. من ثمّ بقيت علاقة الكتابة بتجربةِ الوقفة في حاجةٍ إلى المُساءَلة.

الفِكرُ، عند النفري، سِوَى. يَتِمُّ الخروجُ منه في تجربةِ الفراغ. والتنبُّه إلى تفاصيل خطاب النفري يكشِفُ، مِمّا يكشِفُ عنه، أنَّ مُبتغى هذا الصوفي هو كتابة القُوَّة. ذلك ما يُفصِحُ عنه النداء: «يا كاتِبَ القُوّة»، الذي تكرَّرَ في موقف القُوّة[15]. ولكن تجربة الفراغ هي غيْرُ كتابَتِهِ، لأنّ الكتابة تستعيدُ ما احترَقَ في تجربةِ الفراغ عندما تتوسَّلُ بالحرف، أي بالسِّوَى. ولعلَّ هذا ما يدفعُ إلى القول إنّ النفري مارَسَ الكتابة بما هي مُفارَقة.

مُمارَسَة الكتابة بما هي مُفارَقة مقامٌ كِتابي قصِيّ، على نحو ما سنُوضّح. ولرُبّما يَمْتلِكُ، متى تمَّ اعتِمادُهُ مَوقِعاً للتأويل، إمكانَ إرساءِ قراءاتٍ خصيبة لِتجربةِ «أُكتُب، لا تكتُب»، تُتيحُ التوغّلَ في مجهولِ الكتابة مِن خارج الإمكان المحدودِ الذي يسمَحُ به التمييزُ بيْنَ نمطيْن مِنَ الكتابة. ذلك أنَّ النمط الثاني المُتحرِّرَ مِن الفِكر لا يَسْلَمُ هو أيضاً مِنَ السِّوَى، ما دام الفِعلُ الكتابي لا يتحقَّقُ إلاّ باللغة. من هنا تتبدّى حُدودُ الافتراض الذي نهضَ، لدى التلمساني، على عدِّ الأمْر «أُكتُب» تحريضاً على نمَطٍ مِنَ الكتابة، وعلى عدِّ النهْي «لا تكتُب» رادِعاً عن نَمَطٍ آخَر. والحال أنَّ «أُكتُب، لا تكتُب» مقامٌ كتابي مُتعدِّدُ الوجوه، يُلامِسُ أحَدَ وُجوهِه كلُّ كاتِبٍ توغَّلَ بعيداً في مجهول الكتابة، وإنْ اختلفتْ مواقِعُ هذه المُلامَسة وتباينت

---

(15) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 186. وقد اقتَرَن هذا النداء بصِفاتٍ أخرى كالجلال والمجد. أُنظر: ص. 198- 199.



التصوّراتُ المُتحكِّمة فيها[16].

ينبغي ألاّ ننسى، ونحنُ نحفِرُ مسلكاً تأويلياً لهذا الإشكال، أنّ النفري انتصَرَ، في الأخير، للكتابة، وأدْمَجَ فيها النّهْيَ عن مُمارَسَتِها بوصفه مُكوِّناً لِهُويتِها، وإلاّ لِمَ كتَبَ النفري النَّهْيَ ذاتَهُ؟ لوْ أذعَنَ له لما كتَبَ أصْلاً. كما ينبغي ألاّ ننسى أنّ النفري لمْ يكُف، وهو يكتُب، عن نقدِ الحرْف، كاشِفاً حُدودَه وغيريّتَه وحِجابَه. ما به يكتُبُ هو عينُهُ يغدو موضوعَ تدمير، فيما الكتابة تتحقَّقُ به وبنقدِهِ.

النَّهْيُ عن الكتابة تحوَّلَ، عند النفري، إلى كتابة، أي أفضَى إليها. ذلك أنّه

(16) ثمّة مواقِعُ عديدةٌ للاقتِراب مِن هذا «التناقض»، الذي يقترنُ، من جهة، بحقيقةِ الكتابة، وبالملامح الخاصّة لِكلِّ تجربةٍ كتابية، مِن جهةٍ أخرى. نشيرُ، بغايةِ الإضاءةِ، إلى أحَدِ هذه المواقع وإنْ كنّا سنُعوِّلُ، في التحليل لاحقاً، على غيْره. أحَدُ هذه المواقع يكشِفُ، كما يَرَى موريس بلانشو، أنَّ الكاتِبَ ليْسَ جَمْعاً في مُفرَدٍ وحسب، وإنّما كلُّ لحظةٍ منه تنفي اللحظاتِ الأخرى، وتعمَلُ بغايةِ أنْ تكونَ وحدَها وألا تتحمَّلَ أيَّ توافُق، فيما على الكاتب، في الآن ذاتِه، أنْ يستَجيبَ لأوامرَ عديدةٍ ومُختلفة تماماً. فسيرَتُه تتألَّفُ مِن لِقاءِ وتعارُض قواعِد مُتضاربة. وقد عَرَضَ بلانشو لِتناقض هذه الأوامر على النحو الآتي:

«أحَدُ الأوامر يقول: لنْ تكتُب، ستبْقى عَدَماً، تُحافِظ على الصمت وتجهلُ الكلمات.

آخَرُ يُعلِنُ: لا تعرف إلاّ الكلمات

- أُكتُب لئلاّ تقولَ شيئاً.
- أُكتُب لِتقولَ شيئاً
- لا أثر œuvre، وإنّما تجربتك الذاتية، معرفة ما تجهله.
- أثر! أثر واقعي، مُكتشف من قِبَل الآخَرين وهامّ بالنسبة إلى آخرين
- أُمحُ القارئ
- أُمحُ ذاتك أمام القارئ
- أُكتُب لِتكونَ حقيقياً.
- أُكتُب مِن أجل الحقيقة.
- إذن، كُن كذباً، لأنّ الكتابة مِن منظور الحقيقة هي كتابة ما ليس حقيقياً بَعْد، ولرُبّما ما لن يكونَ أبداً.
- مَهما يَكُن، أُكتُب لِتفعل.
- أُكتُب، أنت مَنْ يخافُ الفِعل.
- دَع الحرية فيك تتكلّم». هذا وَجْهٌ مِن وجوهِ «التناقض» الباني للفِعل الكتابي، وقد شعَّبَ بلانشو المسالكَ إليه في إنصاتِه العميق لِسُؤال الأدب. Maurice Blanchot, **De Kafka à Kafka**, Folio/Essais, Gallimard, 1981, p. 24-25



مُكوِّنٌ رئيسٌ في الفِعْل الكتابي ومحطّة بعيدة في مَدارجه. النَّهْيُ لا ينفي الكتابة وإنّما يُثبتُها في منطقةِ الألم البعيد، أي مُمارَسَتِها بألم. بهذا الإثبات، يكفُّ الأمْرُ «اكتُب» عن أنْ يكون مُعارضاً للنَّهْي «لا تكتُب». هُما معاً ينتَسِبان إلى إثباتِ الكتابة.

لِنُنصت لموريس بلانشو، انطلاقاً مِن إشارةٍ بعيدَةِ الغوْر، كان خصَّ بها هذه المنطقة مِنْ مَوْقِعِه الخاصّ[17]، مُعتَبراً أنَّ الكاتبَ عندما يكتُب لئلاّ يكتُب، يكونُ قد توغّلَ بعيداً في مجهول الكتابة وليْلِها. يقول: «ألاّ نكتُب ne pas écrire، ما أطوَلَ الطريقَ إليه، مِنْ غير أنْ يكونَ مضموناً. إنّه ليس مُكافأةً ولا عِقاباً. يتعيَّنُ فقط أنْ نكتُب داخلَ الارتياب والضرورة. ألاّ نكتب، هو نتيجة للكتابة بوصفه علامة انصياع passivité ومَوردَ شقاءٍ. كمْ يتطلَّبُ ألاّ نكتُب مِن جهد، كمْ يتطلَّبُ ألاّ أكتُبَ عندما أكتُب[18]». ألاّ نكتُب، في الكتابة، أي في أثناء إنجازها، يجعلنا نُعيدُ النظرَ في ما يُفتَرَضُ تناقضاً بيْن اكتُب، لا تكتُب. «ألاّ نكتُب» مرحلة قصْوَى في الكتابة لا خارجَها، تقترنُ لدَى موريس بلانشو بتصوُّرِهِ عنها. بهذا التصور، يقلِبُ دلالة مفهوماتٍ عديدةٍ يعتمِدُها في بناءِ هذا التصور، وفي مُقدِّمَتِها مفهوم الانصياع la passivité. «ألاّ نكتُبَ ونحنُ نكتُب»، إنّها نتيجة مِن صميم الكتابة، تتطلَّبُ جهداً شاقّاً، وتُعيدُ النظرَ في النفي والإثبات. يقول بلانشو: «لا نَفْيَ في «ألاّ نكتُب»، إنّه الكثافة المُنفلِتة، المُتَمَلِّصة مِنَ التحكُّم، هو استحواذ الانصياع التامّ»، ألاّ نكتُب «رغبة لا تتحقَّق، إنّها بدون تحقُّق، ومع ذلك لا نَفْيَ فيها[19]».

قبْلَ إضاءةِ مفهوم الانصياع بما هو أسُّ تصوُّر بلانشو للكتابة، نُمهِّدُ للاقتراب منه بالقول الآتي: «ألاّ نكتُب، لا ينبغي أنْ يُحيلَ ذلك على عدم الإرادة في الكتابة، ولا، مهما بَدا الأمْرُ أكثرَ غموضاً، على «أعجزُ عن الكتابة» الذي يُوضِّحُ، أيضاً بنوعٍ مِن الحنين، علاقة ضمير المُتكلّم «Je» بالقدرة في صورةٍ فقدانِها. ألاّ

---

(17) وهو غيرُ الموقع السابق الذي أشرْنا إليه في الهامش الأخير.

(18) Maurice Blanchot, **L'écriture du désastre**, nrf, Gallimard, 1980, p. 24.

(19) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



نكتُب بدون قدرة، هو ما يَفترضُ العبورَ مِن الكتابة[20]». يتعلّقُ الأمْرُ، في «ألاّ نكتُب»، بوضعِ كِتابي يُضيئهُ بلانشو بجهاز مفهومي مُتشابك، مِنْ غير أنْ ينسَى تجربَتَه الذاتية في التأويل.

في هذا الجهاز المفهومي، يُمَجِّد بلانشو الانصياعَ بما هو تحوُّلٌ يَمَسُّ ضمير المتكلم «Je»، الذي يكفُّ عن أنْ يكونَ هو ذاتَه، ويَمَسُّ الزمنَ والذاتَ وغيرَهُما من المفهومات التي يعتمِدُها في إضاءَةِ مجهول الفعل الكتابي. وقد نبَّه بلانشو على تملُّص هذا الانصياع مِن الوصْف. فكلُّ حديثٍ «عن الانصياع يخونُه ضرورةً[21]»، لا لأنّ الخطاب الواصف ينتظِم، خلافاً للموصوف، وَفقَ قواعِدَ تضمَنُ تماسُكَه، ولا لأنّه، أيضاً، يحتكِمُ إلى نسقيةٍ وينبني على ما لا ينطبقُ على الانصياع، وإنّما، أبعد من ذلك، لأنّه يبتغي إظهارَ الانصياع وتقديمَه وجعْله حاضراً، فيما الانصياعُ لا يُسْعِفُ بما يَظهَر أو يُمكِنُ إظهارُه. بانفلاتِ الانصياع مِن قدرةِ القولِ والاستدلال، يتقدَّمُ بوصفهِ ما يقطعُ منطِقنا وكلامَنا وتجربتَنا[22].

لا يستقيمُ الاقترابُ مِن دلالةِ الانصياع لدَى بلانشو اعتماداً على المعنى العامّ لِدالِّ الانصياع، ولا اعتماداً على مُقابَلتِه بالفاعلية activité، وإنّما يستقيمُ ذلك، مِن غير أنْ ترتَفِع العتمة تماماً، اعتماداً على التحوُّلات التي تُمْليها الكتابة على مُمارسِها وتُخضِعُه لها. فما يَصِلُ الكتابة بالانصياع، في نظر بلانشو، هو مَحْوُ الذات وإضعافُها، وتحوُّل الزمن، الذي يتغيَّرُ معناه جذرياً، فيغدو بلا حاضر؛ غياباً تامّاً للزمن، ويغدو الأنا بلا أنا[23]. في هذا السياق، يتأتّى استيعاب «ألاّ نكتُب» مِن داخل الكتابة لا مِن خارجها، فيكُفُّ عن أنْ يكونَ دالاًّ على النفي. إنّه نتيجة للكتابة، أو بتعبير أدقّ، إنّه فِعْلٌ كتابي.

---

(20) **المرجع السابق**، ص. 26.

(21) **المرجع السابق**، ص. 29- 31.

(22) **المرجع السابق**، ص. 32.

(23) **المرجع السابق**، ص. 29- 30. ومعلومٌ أنّ هذا التصور يُخالِفُ التصورات التي ربطت الكتابة بالحضور الأقصَى للذات. ففي رَدٍّ بلانشو على ليفنانس، يقول إنّه إذا كانَ ضرورياً الحديث عن ذاتية في الكتابة، فالأحْرَى عَدّها ذاتية بلا ذات. **المرجع السابق**، ص. 52- 53.

هذه الإضاءَةُ المُستمَدّة من بلانشو، تُتيحُ، بعيداً عن كلِّ وَهْم بتطويعِ كتابةِ النفري لها، استشكالَ الفِعْل الكتابي عند هذا الصوفي. اِستشكالٌ يقومُ على تجديد مَوْقِعِ بناءِ الأسئلة بالإنصات لِخطاب النفري من داخل أزمنةٍ معرفيةٍ حديثة. ذلك ما يُهيِّئُ هذا الخطاب لِقبول إعادةِ الإثبات بالمعنى الدريدي، وإلاّ ما الداعي إلى إعادَةِ كتابتِه في الزمن الحديث؟

ثمّة تحوُّلات عميقة عاشها النفري في الطريق إلى الوقفة، مسَّت هُويتَه كما مسَّت الزمن والمكان. لمْ يَعِش هذه التحوُّلات، فيما نزعم، مِن داخل الكتابة وإنّما من داخل تجربةِ الوقفة. ولمّا كتَبَها كانَ، في ما نُرَجِّح، في مقام «أُكتُب، لا تكتُب»، أي في ما سمّاهُ بلانشو بالارتياب كما تقدّم. الارتيابُ في الكتابة، وفي قدرَتِها، وفي إمكان تحرُّرها مِن السِّوَى، وفي إمكان بلوغها ما تسنّى للتجربةِ الصوفية، أي الوقفة، أنْ تُلامِسَه.

الفراغ، الذي بلغه النفري، يبْدو، من داخل تأويلٍ عامّ للتجربة، أبْعد مِن الكتابةِ ذاتِها، أيّاً كانَ النمطُ الذي يُمكِنُ أنْ تُصَنَّفَ فيه الكتابة. الفراغ، بما هو تحرُّرٌ من الحُدود، يصطدِمُ بحُدود اللغة كما خبرَها النفري، وهو بذلك يصطدِمُ بمادَّةِ الكتابة. ومع ذلك، فقد انتصَرَ النفري، من داخل الارتياب في الكتابة، للكتابة. فالارتيابُ لمْ يمْنع من مُمارَسَةِ الكتابة بما هي ضرورةٌ. بالارتياب والضرورة، أضاء بلانشو، كما تقدَّم، «ألاّ نكتُب» في الكتابة. وينبغي ألاّ ننسى، في السياق ذاته، أنّ النفري كتَبَ في جُزازات، أي كتَبَ بتقطُّع، بما ينطوي عليه ذلك مِن إمْكانٍ قرائي سنُنجزُ جزءاً منه في موضِعٍ من هذه الدراسة.

يسمَحُ هذا التأويل باستشكال الكتابة في **المواقف والمخاطبات**، أي بمُصاحَبَتِها من داخل الأسئلة الخليقة بأفُقِها، من غير استِعجال الأجوبة. يُمكِنُ أنْ نصوغ بعضَ هذه الأسئلة على النحو الآتي: لماذا كتَبَ النفري؟ ما هو تصوُّرُه للكتابة؟ لِمَ لمْ يقتصِرْ على الوقفة وانتقلَ إلى كتابَتِها؟ لِمَ خاطَرَ بالكتابة مع عِلمِه، على نحو ما يُصرِّح في أكثر مِن موضِعٍ، أنَّ ما تحقَّقَ له في تجربةِ الوقفة ينتَسِبُ إلى منطقةٍ فوقَ مادَّةِ الكتابة، أي اللغة؟ ما دلالة التقطُّع الذي به تحقَّقت الكتابة عند النفري؟ لِمَ أسْندَ الكتابة إلى المُطلق؟ وما معنى أنْ يُعبِّرَ النفري، كما يَنُصُّ

على ذلك في المخاطبات، بعِبارةِ المُطلق[24]؟ تُتيحُ هذه الأسئلة الاقترابَ من تصور النفري للكتابة ومِن تحقُّقِها النصي في عَمَله **المواقف والمخاطبات**.

2. من المُجاوَرة المستحيلة إلى الكتابة المستحيلة

التوسُّل بالأسئلة السابقة في مُواصلةِ الاستشكالِ والتأويلِ في آن، يقتضي تأمُّلها في ضوءِ ما انتهَى إليه الفصل الثاني من هذه الدراسة. فقد استدلَّ هذا الفصلُ على أنَّ الوقفة تجربة مع المستحيل وإقامة فيه. ما يتحصَّلُ فيها تحجُبُه عودةُ السِّوَى. أمّا كتابة الوقفة، كما سنسعى إلى إيضاحه، فتتحدَّدُ بوصفها ألماً في إخضاع هذا المستحيل لِمُمْكِن اللغة، وفي مُجابَهَةِ حُدودِ هذا المُمْكن. المُتملِّصُ في تجربةِ الوقفة هو ما تبْتغي تجربة كتابةِ الوقفة القبضَ عليه في اللغة وبها. في مُجابَهَةِ الكتابةِ لِهذا المُتملِّص، تُجابهُ حدُودَها.

واضِحٌ أنّ الافتراضَ المُوجِّه لِهذا المُنطلق في التأويل هو عدُّ تجربةِ المواقف والمخاطبات، التي عاشها النفري وخبرَها، سابقة على كتابتِه لها في جُزازات. ليست الأسبقية هي وحْدها ما يقودُ التأويل، بل أيضاً توسُّل النفري بشكل كتابي ينهَضُ على التقطُّع.

قبْلَ اختبار ما اعتبَرْناه ألَمَ الكتابة، لابُدَّ من الإشارةِ إلى ألَم القِراءةِ المُتولِّد عن الافتراض السابق. ذلك أنّ مُصاحَبَة كتابة النفري ليست مهمَّة مُريحة. فبقدر ما يُسائلُ القارئُ هذه الكتابة، تُسائله هي أيضاً، وتكشِفُ له عن حُدود أدَواتِه في تأوُّلِها. فما يَحْجُبُ التجربة، حسب مَنْ خبرَها، هو عينُه ما اعتمَدْناه في الفصل السابق للكشف عنها، إذ توسَّلنا باللغة، التي لا يكفُّ خطابُ النفري عن عدِّها سِوَى. القراءةُ، التي أنجزناها للوقفة في هذا الفصل، كان سنَدُنا فيها ما كتَبَه النفري، أي لغتَه التي لمْ يتردَّد وهو يعتَمِدُها في الإفصاح عن عجْزها. وهو ما تطلَّبَ مِنَ القراءةِ الوعْيَ بحُدودِ المنفذ الذي به تبني التأويل، بُغية تحويل هذه

(24) جاء في **موقف العبادة الوجهية**: «إنْ كتَبْتَ لِغيري مَحَوْتُكَ مِن كتابي، وإنْ عبَّرْتَ بغيْر عِبارَتي أخرَجْتُكَ من خطابي»، **المواقف والمخاطبات**، ص. 198.

الحدود إلى إجراءٍ قرائي، لا إلى نتيجةٍ تُلجمُ التأويلَ وتُنْهيه. من هنا، اعتبَرنا حجابَ هذا المنفذ واعِداً بأسئلتِه، ما دام مُتحصِّلاً عن تجربةِ النفري، وعن إخفاقٍ خصيبٍ بالمعنى الذي تبنيه الكتابة. به يتحدَّدُ اشتِغالُها وتتكشَّفُ دلالتُها وهُويتُها.

تعدَّدت مظاهرُ وَعْي النفري بالفِعْل الكتابي وبالألم المُصاحِب لإنجازه وللتوغّل في مجهوله. فقد خصَّ هذا الفعْلَ، كما سبق أنْ ألمحنا، بإشاراتٍ دالّة، أبانت عن ملامِح هذا الوَعي، وعن الأفق الذي بلغته الكتابة وهي تقتربُ من تجربة الوقفة. كما تبدّى مِن تأمُّل النفري للكتابة ومن إنجازه لها أنّها تختلِفُ باختلاف المُتلقّي المُفترَض، وباختلافِ مَدارجها. بَيْدَ أنّ إشكالَها العامّ يتكشَّفُ، بمُختلِف أسئلتِه وقضاياه، انطلاقاً مِن علاقتِها بعُنصُرَيْن:

أ- مادّة تحقُّقِها، أي اللغة. لذلك شدَّدنا على وَصْل الحرْف عند النفري باللغة لمّا عرَضْنا للحرْف في تأويل عفيف الدين التلمساني وبول نويا. صحيح أنّ دلالة الحرْف العامّة، التي تصِله بالموجود على اختلافِ مظاهِره، تكتسي أهمّية بالغة في خطاب النفري وتفتحُ، كما تقدّمت الإشارة، إمْكاناً تأويلياً رَحْباً، غير أنّ حَصْرَ الحرْف في هذه الدلالة يحْجُبُ علاقتَه باللغة أو بالعبارة. حَجْبٌ يعوقُ استشكالَ الفِعْل الكتابي، لأنّه يُسْهِمُ في نسيان علاقةِ هذا الفِعل بالوقفة، ونسيان عوْدةِ السِّوَى عبْرَ مادّةِ الكتابة، بَعْد أنْ تأسَّست الوقفة على إحراق هذه المادّة والخروج منها. وقد صاحَبْنا، في الفصل السابق، النقدَ الذي وجَّهَه النفري للحرْف. من ثم يظلُّ استحضار هذا النقد مُسعِفاً في تخصيب التأويل. موضوعُ النقد هو عينُه مادّة الكتابة. التنبُّهُ إلى هذه المُفارَقة يُهيِّئُ مُصاحَبَة المُنجَز الكتابي للنفري بما هو مُمارَسة تتحصَّلُ مِن ألم قصِيٍّ، لأنّها تتحقَّقُ وهي ترتابُ في ذاتِها. الكتابة، في هذه المنطقة، تتحقّقُ مِن داخل ارتيابٍ يتوجَّهُ إلى مادّتِها.

ب- ما تضيقُ الكتابة عنه. والمقصود به الرؤية بوصفِها، حسب النفري، فوقَ القوْل وأبْعَد منه. فما لا يستقيمُ للكتابة أو ما لا ينقال، بتعبير النفري، ليس مردُّه إلى الأسْرار فقط، وإنّما أيضاً إلى تمنُّعِ الرؤية على حدود اللغة. هكذا ظلَّ تصوّر النفري لِما لا ينكتِب مُوزَّعاً بينَ حُدود الإذن، من جهة، وحُدود اللغة، من جهةٍ أخرَى.



2 . 1. من حدود الإذن إلى حدود اللغة

يبدو الإذنُ بالكتابة، عند النفري، مُتوقِّفاً لا على موضوع الكتابة وحسب، بل أيضاً على نَمَط المُتلقّي المُفتَرَض للكتاب. ملامِحُ هذا المُتلقّي، كما ترسُمُه **المواقف والمخاطبات**، تحتفِظ له بما هو خاصّ، فضْلاً له عمّا هو عامّ. لا يدخلُ تلقّي الكتاب في مُمْكِن العامّ. ثمّة تخصيصٌ صارمٌ ينهَضُ على ما لا تقوَى عليه العامّة. التلقّي تنفردُ به فِئة مُحدَّدة، يسْري ما يُمَيِّزُها في تفرُّدِ اللغة التي يعتَمِدُها النفري. يعودُ النَّسَبُ المعرفي لهذه الفئة إلى خصائصَ تَسِمُ اشتِغالَ لغةِ النفري وتركيبَها، ما دام ثمّة، في كلِّ خطاب، مُتلقٍّ يتحدَّدُ مِن داخل الخطاب نفسِه.

لِنُنصِت للاستثناء الصَّريح الذي يَمَسُّ تلقّي الكتاب، ويَمَسُّ عبْرَه الإذن نفسَه. جاء في **موقف الكبرياء**: «وقال لي: ما كلُّ عَبْدٍ يعرفُ لغتي فتُخاطِبه، ولا كلُّ عبْدٍ يفهَمُ ترجمتي فتُحادثه[25]». ينطوي هذا القوْلُ الواردُ في المواقف على ما يُوَجِّهُ الكتابة في المُخاطبات التي تنهضُ على تخصيصٍ للمُتلقّي. إنّه التخصيص المُضْمَر في لازمة المخاطبات، أي عبارة «يا عبدُ». فالعِبارة لا تُفيدُ الشمول وإنّما التخصيص، سواء افترَضنا النفري مُخاطِباً، في العبارة، أو مُخاطَباً أو هُما معاً. فالمُتلقّي، في جميع الحالات، ينفردُ بمُواصَفاتٍ خاصّة. لا تتحدَّدُ هذه المُواصَفاتُ فقط من المعنى البعيد الذي تنطوي عليه المُخاطبات، والمواقف أيضاً، بل تتحدَّد إلى جانب ذلك من اشتغال اللغة، أي مِن تقطُّعِها وصَمْتِها وطريقةِ بنائها.

ليسَ لِهذا المُتلقّي الخاصّ نفسِه إلاّ ما يسمَحُ به الإذن. وهو ما ألمحنا إليه سابقاً بتسرُّب الاستثناء إلى الإذن ذاتِه. جاء في **موقف محضر القدس الناطق**: «أوقفني بيْن يديْه (. . .) وقال لي: أذِنْتُ لك في أصحابكَ بأوْقفني، وأذِنْتُ لك في أصْحابكَ بيا عبْد، ولَمْ آذنْ لك أنْ تكشِفَ عنّي، ولا بأنْ تُحدِّث بحديثِ كيْف

---

(25) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 68. تُحيلُ كلمة «عبْد» في هذا القوْل على مُخاطَب مُفتَرَض للنفري، فيما كتابُ **المخاطبات** يجعلُها مُوَجَّهة، في بدايةِ كلِّ مُخاطبة، إلى النفري ذاتِه.

تَراني[26]». يَسِمُ هذا القوْلُ المُتلقّين المُفترَضين بالأصحاب، تنصيصاً على التخصيص السابق. بصَرفِ النظر عن دلالة الصحبة، التي تحتاجُ إلى تأويلٍ يكشِفُ حمولتَها وأبعادَها، فإنّ القوْلَ يُصرِّحُ بحُدود الإذن، بل إنّ النفري يُقِرُّ، انطلاقاً مِن هذه الحُدود، أنّ كلَّ ما كتَبَه ليس إلاّ تحقُّقاً أدْنى لِكتابةٍ تحتفِظ بإمكانِ تحقُّقِها في منطقةِ الكَتْم أو في منطقةِ التأجيل.

لا تكمُنُ أسْرارُ تجربةِ النفري، إذن، في ما كتَبَه وإنّما في ما لمْ يكتُبْه، مِن غير أنْ ينتَسِبَ ما لمْ يكتُبْه إلى خارج الكتابة. من ثم يكتسي الصّمتُ السّاري في الخطاب قيمَتَه. لا يُقابلُ ما لمْ يكتُبْه، الذي يحتفِظ بالأسْرار الكبْرى، ما كتَبَه، بل هو أسُّ ما كتَبَ. ذلك أنّ النفري يُشيرُ، في الشاهد السابق، إلى كتاب **المواقف** بعبارة «أوقفني» وإلى كتاب **المخاطبات** بعبارة «يا عبد». ويَعزو الكتابيْن إلى حُدود الإذن. هكذا يبْقى تأجيلُ كتابةِ التجربة، أي تجربة الرؤية، مشروطاً بالإذن الذي لمْ يتحقّق. ألمْ يَكُن النفري، استِناداً إلى تصريحه السابق، يكتُبُ لئلاّ يكتُب؟ «ألاّ يكتُب»، ليس إنجازاً مُقابلاً للكتابة، بل هو من صُلبها ما دام لا نفْيَ فيه. إنّه نتيجة لها كما تقدّم مع موريس بلانشو، الذي يُمْكِنُ الاستِهداءُ به كيْ نزعُمَ أنّ النفري كتَبَ لئلاّ يكتُب. ذلك أنّ ما يحضُرُ في الرؤية مُتملِّصاً، ينتَسِبُ في الكتابة إلى الغياب.

احتفظت الكتابة، وإنْ توجَّهت إلى مُتلقٍّ خاصّ (الأصحاب)، بتحقُّقِها في منطقةِ التأجيل والإرجاء. المُرْجَأ في الكتابة يجعلها مُنطوية على الغياب. ثمّة منطقة يستثنيها الإذن. تُشيرُ إليها، في قوْل النفري، عبارةُ «لمْ آذنْ لك»، بما هي أثرُ هذا الغائب الذي تقذفُ به الكتابة في التأجيل. يتقوّى هذا التأجيلُ في المخاطبة الثانية والخمسين التي عضّدت ما جاء في الموقف السابق، أي **موقف محضر القدس الناطق**. تقول هذه المخاطبة: «يا عبْدُ، لا إذنَ لكَ ثمّ لا إذنَ لك ثمّ سبعون مرّةً لا إذنَ لك أنْ تَصِفَ كيْف تَراني، ولا كيف تدخلُ إلى خزانتي، ولا كيف تأخذ منها خواتمي بقدرَتي، ولا كيف تقتَبسُ مِن الحرْف حرْفاً بعِزةِ

(26) **المرجع السابق**، ص. 169.



جبروتي[27]». لا تقومُ المخاطبة، بالتنصيص المُتكرّر في مُستهلّها، إلاّ بتوثيق نَسَب الكتابة إلى الغياب والتوغّل بالتأجيل إلى أبْعَدِ حدّ. النفيُ «لمْ آذن لك»، في **موقف محضر القدس الناطق**، يتحوّلُ، في المخاطبة، إلى الصيغة الآتية: «لا إذنَ لك»، أي إلى نفي للجنسِ، مُضمِرٍ، من حيث المعنى، للنّهْي (لا تكتُب). ولكن هذا التحوّل لا يوقِفُ احتمالَ الإذن، بل يجعله مُمْكِناً. ذلك أنّ حقيقة الإذن تقبَلُ التقلّب، ثمّ إنّ رَبْط الكتابة بالإذن يجعلُها، بوجهٍ عامّ، مُتحقِّقة في الإرجاء، ما دام النفيُ أو النّهيُ لا يقومان إلاّ بحِمايةِ الغياب.

إذا كان الإذنُ بالكتابةِ يستثني الرؤية، بما هي أسُّ التجربة، ويمْنَعُ مِن الاقتراب منها، فلِمَ كتَبَ النفري؟ هل كتَبَ لِيحجُبَ التجربة أم لِيكشِفَ عنها؟ بهذا السؤال المُزدوج، الذي يفتَحُ مَسْلكاً آخَرَ في طريق الاستشكال، تتبدّى حُدودُ الإذن لا في كتابةِ النفري وحسب، وإنّما أيضاً في القراءة التي تسْمَحُ بها في مُصاحبةِ خطاب هذا الصوفي.

القارئُ مُلزَمٌ، إذن، بحَفْر المسالك التي تضمَنُ للاستشكال تشعُّبَه وتُؤمِّنُ للسؤال استحقاقَ المُصاحَبةِ. فتجربة النفري انبنت، كما تبيَّنَ في الفصل السابق، على الرؤية، غيْر أنّ الكتابة تتقدَّمُ إلى قارئها بوصفها إرجاءً للتجربة. فهل الإرجاءُ إرادةُ كاتبٍ يترقَّبُ الإذن، أمْ خصيصة مُميِّزَةٌ للكتابة وبانية لِحقيقتِها؟ يقلِبُ هذا السؤال، بما هو امتِدادٌ لِسابقِه، مَسْلكَ الإذن في القراءة، لأنّه يجعلُ الإرجاءَ لا مهمّة الكاتب، بل حقيقة الكتابة، انطلاقاً مِن المسافة التي تَفصِلُ، في ما تفصِلُ، بيْن اللغة والرؤية.

يُضمِرُ مسلكُ الإذن أنّ الكاتبَ يمتلِكُ قدرةَ كتابةِ الرؤية التي تحقّقت له، إلاّ أنّه يُؤجِّلُ إنجازَ ذلك. ومع أنّ الصّريحَ في بعض أقوال النفري يُرجِّحُ، كما رأينا، صلاحية هذا المَسْلك، فإنّ مَسْلكاً آخَرَ يظلُّ مُشرَعاً على التأويل ومُحرِّضاً عليه، وهو الذي يعتبرُ التأجيلَ حقيقة الكتابة، لأنّ الغيابَ مُوَجِّهٌ لاشتغالِ مادّتِها، أي اللغة. ما يَوَدُّ النفري كتابَتَه يبقى مُتملِّصاً حتّى في الرؤيةِ نفسِها. فتجربة الرؤية

(27) **المرجع السابق**، ص. 269.



تتحقّقُ مِنْ غير أنْ تتحقّق، ذلك أنّ تحقُّقَها تقييدٌ لِما لا يَقبَلُ التقييد. يظلُّ الرائي محكوماً، وإنْ لامَسَ عتبَةَ المُستحيل، بحُدود بشريتِه. من ثم تبقى الرؤية، التي لا يُبيحُ الإذنُ السابقُ كشْفَها، مُتمنِّعة على الكشف، لا بحُكم قدسية الإذن، وإنّما لأنّ التمَنُّعَ حقيقتُها. فهي فوقَ الحرْف وأبْعَد منه. هو ذا أحَدُ الدواعي المُوَجِّهة لِنقدِ النفري للحرْف، ولِمُمارَستِه الكتابة بوصفها مُفارَقة كما سنُبيِّن.

ليس غريباً، إذن، أنْ يقترنَ التصريحُ بالنّهْي عن الكتابة، في **المواقف والمخاطبات**، بِـ **موقف ما لا ينقال**، الذي حرَّضَ بعضَ الدارسين، كما ألمحنا إلى ذلك، على تأويل هذا النهْي انطلاقاً من حصْره في نَمَطٍ كتابي دون آخَر. بيْدَ أنّ استحضارَ تجربةِ الرؤية، التي قامت عليها الوقفة، بمُختلِفِ تشعُّباتِها يسمَحُ لِهذا النهْي ذاتِه بأنْ يتشعَّبَ دلالياً، وبعَدِّ التجربة، بوجهٍ عامّ، فوقَ القوْل.

ما يَراهُ الواقفُ في الفراغ مِن الكوْن، يتحصَّلُ، على نحو ما أفضَى إليه التأويلُ في الفصل الثاني من الدراسة، بمنأى عن اللغة. ما يَراهُ لا يَراهُ إلاّ بالتحرُّر منها، فلا تستقيمُ الرؤية، تبعاً لذلك، للقوْل. ما يَراهُ الفارغ لا ينقال، أي لا يدخلُ، بتعبير عفيف الدين التلمساني، تحت القوْلية[28]. إنّه فوقَها، لا لأنّ النفري لمْ يتلقَّ الإذنَ بقوْل ما رَأى، بل لأنّ القوْلَ يضيقُ عمّا رَآه، ويتعارَضُ مع حقيقةِ المرئي. ما يتحصَّلُ في الرؤية ينتسِبُ إلى ما يُسمّيه النفري بالعِلم الصامت الذي لا يتعبَّر ولا يُتَرْجَم[29]، ويُسمّيه غيرُه بالمعرفة الصامتة la connaissance silencieuse[30]، أي ما يُعاشُ ويُتحقَّقُ منه من غير أنْ يستقيمَ للشرح، أو يدخلَ في مُمْكِن اللغة. ذلك أنّ «الرؤية ليست شأناً لغوياً[31]». إنّها سِرّ، لا بالمعنى المُتَداوَل الذي يُحدِّدُه في ما يتعيَّنُ كَتْمُه، وإنّما بمعنى أبْعد وأعمق؛ فيه يتحدَّدُ السِّرّ بوصفه «معرفة صامتة مُستقلّة عن فهْمِنا المُباشر[32]»،

---

(28) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 310.

(29) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 197.

(30) Carlos Castaneda, **La force du silence**, op. cit., p. 294-324.

(31) Carlos Castaneda, **Voir**, op. cit., p. 137.

(32) Carlos Castaneda, **La force du silence**, p. 56.

ومُستقلة حتّى عن اللغة. السِّرُّ، في التجربة، لا تملكه اللغة نفسُها. يتحقّقُ في التجربة وبها دون أنْ يستقيمَ للشرح أو تتَّسِعَ له اللغة[33]. ومن ثم فإنّ مُمارَسة الكتابة، من داخل هذا التصور عن اللغة، يجعلها مُفارَقة. المؤلِّف، بهذا المعنى، يُنجزُ الكتابة بما هي ضرورةٌ، ولكنه لا يكفُّ عن الارتياب فيها من داخل هذا الإنجاز نفسِهِ، لأنّ مادّتَها تحجُب. في ضوء هذا الفهْم، يتعيَّنُ تأويل بلوغِ مُمارسةِ الكتابةِ، بما هي مُفارَقة، على أنّها مرقىً عالٍ في مدارج الكتابة. تحصيلُ هذا المَرقى، بالإشكالاتِ المُتَولِّدَة عنه، لا يتسنّى إلاّ للعابرين نَحْوَ الأقصَى، ونَحْوَ المُتملِّص والهارب والمُنفلِت.

2.2. الكتابة بوصفها مُفارَقة

1.2.2. بين الوقفة وعلم الوقفة

في رصدٍ سابقٍ لِمظاهِر السِّوَى، أشرنا إلى تمييز النفري بين عِلمٍ نقلي وعِلمٍ مُتحصِّلٍ من الوقفة، كما أشرنا إلى أنّ أهمّية العِلمِ الثاني، عند النفريّ، لا تجعلُه مُطابقاً للوقفة، التي تحتفِظُ بحقيقتِها المُتميِّزة عن هذا العِلمِ ذاتِه. الفصْلُ بين الوقفةِ وعِلمِها مدخلٌ خصيبٌ لاستشكال الكتابة والاقتراب منها بما هي مُفارقة. ذلك ما سنتوسَّلُ به في مُواصلةِ الاستشكال.

جاء في **موقف الوقفة**: «للوقفةِ علمٌ ما هو الوقفة[34]». الوقفة ينبوعُ عِلم مجَّدَهُ خطابُ النفري. غيْرَ أنّ هذا الخطابَ لا يُساوي بين الوقفةِ وعِلمِها، بل يُنبِّهُ على ضرورةِ التمييز بينهما، على نحو يكشِفُ الفرقَ بيْن الوقفة، بما هي تجربة حيّة، وما يبْقى منها بَعْد تحقُّقِها. يقول عفيف الدين التلمساني في شرحه لهذا التمييز: «إنَّ للوقفةِ حالتيْن، إحداهُما حالة الفناءِ في الشهود، وذلك هو حقيقة الوقفة، وحالة أخرى دونَ تلك تكونُ بعْد الصّحْو مِن سكرَةِ الفناء في الشهود،

---

(33) ثمّة تصورٌ فلسفي مُناقض لِهذا التصور، سنعود إليه بنوع من التفصيل عندما سنتناوَلُ ما لا ينقال من موقع المُفارقة.

(34) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 76.



وفي هذه الحالة الأخيرة، يَجدُ الواقفُ في نفسِه عِلماً باقياً مِن آثار تلك الحالةِ الأولى، فهذا هو عِلمُ الوقفة وليس هو حقيقة الوقفة[35]».

نُلفي في شرح عفيف الدين التلمساني مفهوماً إجرائياً هامّاً لإضاءَةِ علاقةِ الكتابةِ بالوقفة، إنّه مفهومُ الأثر، أي ما بَقِيَ من تجربة الوقفة. تتوجَّهُ الكتابة إلى الوقفة، غيرَ أنّ مُمْكِنَها ينحصِرُ في عِلمِ الوقفة، أي في الأثر. وبقدر ما يُقرِّبُ الأثرُ الكتابة مِنَ الوقفة بقدر ما يُبعِدُها عنها، بانياً بذلك أحَدَ أسُس المُفارَقة التي فيها تتحقَّقُ الكتابة. ذلك أنَّ للوقفةِ زمَنيْن، على نحو ما يُؤكّدُه تأويلُ بول نويا لها؛ «زمن الرؤية الذي فيه ينفصِلُ الوعيُ عن تحديدِ الذات والموضوع بالمقولات، وزمن العودة، حيث تسترجعُ الذاكِرَةُ تدريجياً ما تحقَّقَ في الرؤية، الذي به يُصبحُ الكلامُ مُمْكناً[36]». قد تُصبحُ الكتابة في هذا الاسترجاع مُمكنة، ولكنْ بوصفها مُفارَقة يظهَرُ ألمُها في بناءِ خطابها. من هنا ميَّزنا، في الفصل الثاني، زمَنَ الوقفة عن زمن السِّوَى الذي يتقدَّمُها ويَليها. فالاسترجاعُ يتحقَّقُ بالعِبارةِ بما هي حرْف، أي بما يتعارَضُ مع الوقفة.

لإضاءَةِ هذه المُفارَقة، سنسعى إلى استجلاءِ الفروق بين زمن الوقفة وزمن كتابتِها، من جهة، وسنُنصِتُ، من جهةٍ ثانية، لِمُجابَهَةِ الكتابة لِحُدودِ مادَّتِها وهي تقتربُ مِمّا لا ينقال.

2.2.2. كتابة الوقفة غير حقيقة الوقفة

الكتابة، في ضوءِ التمييز بيْن زَمَنيْ الوقفة، استِعادةٌ لِما تحقَّقَ في الرؤية، أي استِعادةٌ لأثر. والآثارُ، في منظور النفري، هي الأغيار[37]. الاستعادةُ تشتغِلُ بوَعْيٍ مُخالِفٍ لِمَا تحصَّلَ في تجربةِ الرؤية؛ تشتغِلُ بما احتَرَقَ في الوقفة. ما يستعيدُهُ الكاتبُ ليس تجربة الوقفة، وإنّما هو تجربة أخرى تقومُ على الالتِفات. وكلُّ

(35) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 128.

(36) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 360.

(37) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 196.



التفاتٍ خروجٌ مِنَ الوقفة[38]. إذا كانَ المُتحصِّلُ في تجربةِ الوقفة مَوْسوماً بالانفلاتِ والتملّص، فإنّ استِعادَتَه من خارج التجربة يُضاعِفُ هذا الانفلات والتملّص، وإنْ سَمَحَ بمُلامَسَةِ تجربةِ الكتابةِ في مرقىً عالٍ من مراقيها.

الكتابة بهذا المعنى اقتِفاءُ أثرٍ هاربٍ وانتِسابٌ إلى غيابٍ يسْكنُ هُويتها. لذلك لا تتغيّا كتابة النفري، كما زعمْنا سابقاً، المجازَ والرَّمز، إنّها مُنشغِلة بحقيقةٍ مُنفلتة. في هذا الانشغال، يتحقَّقُ بناؤها وتُلامِسُ مناطقَ بعيدةً، حتّى وهي تُخفِقُ في استعادة تجربةِ الوقفة، بل لرُبَّما كان هذا الإخفاقُ مَصدَرَ قوّتِها وعلامَةَ استشرافِها للأقصَى. قدَرُ كتابةِ النفري أنْ ترصُدَ أثراً وأنْ تشهَدَ على غياب. فالكتابة عنده لا تستقيمُ إلاّ بَعْد عودَتِهِ من الفراغ الذي تسمَحُ به الرؤية. ما كانَ مُمْكِناً للنفري، كما يُصرِّح هو نفسُه، أنْ يكتُبَ المواقف، التي يُلمِحُ إليها خطابُه بعبارةِ «أوقفني»، إلاّ بَعْدَ العودة.

قبْلَ أنْ يكونَ كتابُ **المواقف** استِجابة لإذن، فإنّه حصيلة عَوْدة، وهو أيضاً مُمْكِنُ هذه العَوْدة، التي تَتَراجَعُ فيها إرادةُ الكاتب، إذ لا يُصبحُ حُرّاً في ما يُنجزُه. لِنُنْصِت لِمَلامح هذا الإشكال في **موقف الثوب**، الذي جاء فيه: «وقال لي: قلْ لهُم رَجَعْتُ إليكم فقلتُ أوقفني. ومِنْ قبْل أنْ أرجع ما كانَ لي قوْل، لأنّه أراني التوحيد، فكنتُ به لا أعرفُ فناءً ولا بقاءً، وأسْمَعَني ولمْ أعرف سماعَه، ورَدَّني بَعْد هذا كلِّه كما كنتُ، فرَأيْتُ في الرَّدِّ صحيفة، فأنا أقرؤها عليكم[39]».

لا قوْلَ قبْل العَوْدة مِن التجربة. ما يتحصَّلُ، في التجربة، يتحقَّقُ مِن خارج القَوْل. وعندما تُستعادُ، لا تَكونُ هي ذاتُها، دونَ أنْ يعني ذلك أنّ للتجربةِ في الرؤيةِ حقيقة معلومة، أو أنّها أصْلٌ واضِحُ المَعالِم. فحقيقة تجربةِ الرؤيةِ الانفلاتُ

---

(38) جاء في المخاطبة الثانية عشرة: «المُلتفِتُ لا يمْشي معي ولا يصلحُ لِمُسامَرَتي»، **المرجع السابق**، ص. 222.

(39) **المرجع السابق**، ص. 141. رُدَّ الواقفُ إلى أصْحابه، فلمْ يَتَجاوَز، في كتابةِ ما تحصَّلَ له، حُدودَ «**أوقفني**» التي تقدَّمَ أنّ النفري يَعْزوها إلى الإذن، فيما التأويلُ يكشِفُ نَسَبَها إلى السِّرّ، بالمعنى المُلمَح إليه سابقاً.

أيضاً. عندما تُسْتعادُ، يتضاعَفُ انفلاتُها. فلا يتحصَّلُ مِنْ كِتابَتِها إلاّ الأثر، الذي تُسْهِمُ اللغة في بنائه بكلِّ احتِمالاتِها.

ينبغي، في السياق ذاتِه، استيعاب علاقةِ التجربةِ بأثرها من خارج كلِّ مُفاضلةٍ ميتافيزيقية، تقصُرُ الأصْلَ على التجربة وتنظرُ للأثر بوصفهِ نسْخة ناقِصة. ذلك أنّ للأثر خصوبَتَه واحتِمالَه الذي يُعدِّدُ مَسالكَ الأصْل ويسْمَحُ بإعادَةِ كتابَتِه. من هنا يكتسي الأثرُ، بما هو مَوْقِعٌ تأويلي، أهمّية بالغة، كانَ دريدا شدَّدَ عليها لمّا نصَّ على ضرورةِ التفكير في الوجود الأصْلي مِنَ الأثر لا العكس[40].

لِلأثر حقيقتُه. إنّه غيابٌ شاهِدٌ على الانفِلات والتأجيل. وعندما يكونُ الأثرُ لغة، كما هي الحال لدَى النفري، فإنّ الصّمْتَ يُصبحُ أسَّ هذا الأثر. صمتٌ بوُجوهٍ عديدةٍ؛ منه ما سَرَى داخل اللغة، ومنه ما ظلَّ في صورةِ غيابٍ مُوزَّعٍ بيْنَ المُمْكِن والمُستحيل. وهكذا فإنَّ الإنصاتَ لابتِعادِ الأثر عن الأصْل يُهيِّئُ النفاذَ إلى عتمةِ الكتابةِ ومجهولِها، ويُمَكِّنُ مِنْ مُصاحَبَةِ اشتِغال الصمت فيها. وهو ما نُواصِلُ الحَفرَ فيه انطلاقاً مِن إضاءَةِ فِعْل استِعادَةِ التجربة.

لِنَنْتَبه إلى أنّ **موقف الثوب** يُشدِّدُ على الرّجوع والرَّدّ، تمييزاً بيْنَ زمَنيْن في الإدراك؛ إدراك مِن غير وسيط، أي إدراك بالمُطلق كما تُفصِحُ عن ذلك عبارةُ «أرَاني التوحيد»، وإدراك عبْرَ وسيطِ الصحيفة بما هو استِعادةٌ تسمحُ بتسلُّل السِّوَى عبْرَ الحرف والتذكّر. ما كتبَه النفري، إذن، في استعادةِ الوقفة هو غيرُ ما تحقَّقَ له. يُقدِّمُ **موقفُ الثوب** النفري قارئاً لِتجربَتِه في صحيفة، دون أنْ تكون هذه القراءَةُ، التي تحوَّلت إلى كتابةٍ مُشارٍ إليها بِـ «أوقفني»، هي عيْن ما تَحصَّلَ له. يقول عفيف الدين التلمساني في شرح هذه الصحيفة، التي فيها قرَأ النفري ما تحقَّقَ له، إنّها «حالة مِنْ أحْوال نفسِهِ بعْد انصِباغِها بالشهود، وذلك أنّ نفسيّتَهُ تكيَّفت بالصّفاء المَحْض، فانتَعَشَ في ذلك الصَّفْو هذه التنزُّلات شيئاً فشيئاً، وشهِدَ العبْدُ ذلك، فلمْ يَرَ الناطقَ غيره تعالى، ووَجَدَ تلك الأقوال المنقوشة قريبة الوفاء

(40) Jacques Derrida, **La voix et le phénomène**, Quadrige- Puf, Paris, 1967, p. 95.



بمعاني التوحيد[41]». الأقوالُ قريبة الوفاءِ بما حَصَل، أي إنّ ثمّة ما يظلُّ مُتملِّصاً مِن سَعْيها إلى بلوغِه. الأقوالُ لا تبلغ معنى التوحيد بل هي فقط قريبة الوفاءِ منه، بما يدُلّ على هُوّةٍ لا تُردَم بيْن اللغة والتجربة، ويدلّ أيضاً على استِحالةِ الاستعادة[42].

قبْلَ تأمُّل الاستِعادة، بما هي تجربة أخرى، يُمْكنُ عَدُّ شرح عفيف الدين التلمساني للصحيفة علامة أخرى على التناقض الذي زعمْنا انطواءَ تأويلِهِ عليه. فحِرْصُ الأقوال على أنْ تكون قريبة مِن معاني التوحيد يتعارَضُ مع رهان الشارح على المجاز في تأوُّل **المواقف**. ثمّة حقيقة تسعى اللغة إلى الاقتراب منها لا إلى تحويلها إلى مجاز، غيرَ أنّ اللغة تُخفِقُ في بلوغ هذه الحقيقة. الواقفُ لا يعرفُ المجاز، كما تقدّم مع النفري، بيْدَ أنّ ما يتحصَّلُ له في اللغة وبها ليس إلاّ مجازاً. من هنا يُمْكِنُ عَدُّ المجاز، في كتابة الوقفة، ألماً وإخفاقاً، خلافاً لِما وَجّه التآويل التي عوَّلت عليه على نحو ما أوضحنا في مَوْضعٍ من هذه الدراسة.

خصَّ الصوفية العَوْدة مِن التجربة والمسافة التي تَصِلُ الأولى بالثانية وتَفصِلهما بإضاءاتٍ دالّة؛ اِختلفَ عُمْقُها المعرفي باختلافِ المفهومات التي توسَّلَ بها كلُّ واحدٍ منهم. فقد أدْمَجَ ابنُ عربي تأمُّله لِهذه العَوْدة ضمْن تصورهِ للعوْد والتكرار والتجلّي. ومع أنّ تجربتَه تحتفِظ بما يفصِلها عن غيرها، فإنّ تصورَهُ للعَوْدِ يمتلِكُ سُلطة معرفية تُسوِّغ التوسُّلَ به في الإضاءة.

لا يكفُّ ابنُ عربي عن نفْي التكرار، لا فقط عن علاقة التجربةِ بخارجها، أي

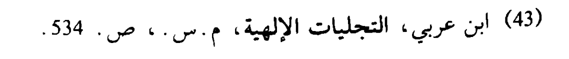
(41) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 381.

(42) العلاقة بيْن اللغة والتجربة قائمة على التقريب، ولكنّ هذا التقريبَ ذاتَه إبعادٌ، قد لا يخلو، بتعبير ابن عربي، مِن ضَرَر. يقول الشيخ الأكبر في شرحه لِـ **تجلّي القِسمة**، حسب ما أوردَهُ مُريدُه ابن سودكين، إنّ كلام «العارفين ليس هو عين فتْحِهم، لأنّ فتْحَهُم أذواقٌ ومَعانٍ مُجَرَّدة لا تقبلُ العبارة، وإنّما هُم يُقرِّبونها بالوَصْف وضَرَر الأمثلة. فمَنْ قنع بذلك الوَصف فقد خسرَ الوَصْل الذي هو الموصوف». انظر: ابن عربي، **التجليات الإلهية**، م. س.، ص. 279. وفي السياق ذاته، ينبغي ألاّ ننسى أنّ الإخفاقَ الذي يبني علاقة اللغة بالتجربة منطقة كتابية تَعِجّ بأسئلتِها البعيدة، لِذا على القراءة ألاّ تستسهِلها، لأنّ بلوغ هذا الإخفاق لا يتحقَّقُ إلاّ بالتوغّل في التجربةِ واللغة معاً.

باستِعادَتِها في اللغة، وإنّما أيضاً عن التجربةِ ذاتِها. فالتجربة تختلِفُ لا مِن شخصٍ لآخر وحسب، بل حتّى لدَى الشخص الواحد. اِمتناعُ تكرار التجربة ذاتِها عند شخصٍ بعينه يجعلُ الطمع في استعادَتها عبْر اللغة أمراً متمنِّعاً بصورةٍ مُضاعفة. ما يَعودُ لا يكونُ هو نفسُه، وإنّما يعودُ لِيبتَعِد دوماً عن صورَتِه. ومَنْ يعيشُ التجربة لا يكونُ في كلِّ تحقُّقٍ لها هو ذاتُه. لا شيْء يتكرَّر، إذ لا تَكرارَ في الوجود حسب الشيخ الأكبر. ما يُرَى في صورةِ التكرار ليس، في نظره، إلاّ «تعاقب الأمثال المُتغايرة(43)». فإذا كانَ هذا حالُ التجربة الصوفية، فإنّ كتابَتَها تتحدَّدُ من داخل ألم اقتفاءِ ما لا يتكرَّر. التجربة في ذاتِها لا تتكرَّر، والإقامة فيها لا تستقيمُ إلاّ في العُبور المُتجدِّد. ليست الكتابة وحْدها ما يتأسَّسُ في الاستحالة، وإنّما تجربة الرؤية ذاتها، ما دام المرئي مُتملِّصاً ومُنفلِتاً ولا يستقيمُ للحدّ.

لا تستعيدُ الكتابة إلاّ أثراً، ولكنّه شاهدٌ على توغّلٍ نَحْوَ الأقصَى. كتابة الأثر تَهَبُ، في تركيبها، مساحة للمُطلق ولكن بوصفه غياباً. وتَهَبُ، كما سنُفصِّلُ في رَصْد بنائها، المُتملِّصَ والمُنفلِتَ تحقُّقاً يَحْمي الصمتَ في الخطاب، بل إنّ الصمتَ هو قدرُ هذا الخطاب. ومن ثم فالكتابة تُلامِسُ، وهي تستعيدُ الوقفة مِن خارج زَمنِها، استِحالة تحقُّقِها. والمُفارَقة أنّها تُنْجزُ من داخل هذه المُلامسة. وهو ما يبني عُمْقها وتمَيُّزَها.

لا تستَنِدُ الكتابة إلى تجربةٍ مُستحيلة وحسب، بل تتحقَّقُ بالإقامةِ في الاستحالة، وتنبني على المُفارَقة بوصفها منطقة كتابية خصيبة. من هنا تدعو كتابة النفري قارئها إلى التنبُّه إلى وَشْم الاستحالة الذي تحمِلهُ في ثنويةِ الخطاب وهي تتحدّثُ عن التوحيد، وفي الصمت السّاري في بنائها، وفي التقطُّع المانع من اكتِمالِها واتِّصالِها وتسلسُلِها. وقد أشارَ الصوفية منذ زمنٍ بعيد إلى بعض ملامح هذه الاستحالة، وخصوصاً العُنصر الأوّل الذي جسّدَه بناءٌ لغوي يقوم، في حديثه عن التوحيد، على ثنوية التخاطب. وسيأتي بيانُ ذلك عندما سنعرضُ لِبعض عناصر هذا البناء.



(43) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، م.س.، ص. 534.



3.2.2. اللغة تحجب أكثر ممّا تُظهِر

يُقدِّمُ النفري المعرفة، التي تظلّ لديه مُنتسبة إلى السِّوَى مهما تضاءلَ فيها، بوصفها مُنتَهَى القوْل. أمّا الوقفة فهي فراغ مِنْ كلِّ شيء، بما في ذلك اللغة نفسها. لذلك لا تتحقَّقُ الوقفة، عنده، في اللغة ولا تستقيمُ لها، لأنّ الأولى تَتَجاوَزُ مُمْكِنَ الثانية. يقولُ مومِئاً إلى ذلك: «وقال لي: الوقفة وَراءَ ما يُقال، والمعرفة مُنتَهَى ما يُقال[44]». الوقفة فوْقَ القوْل. فهي ليست تجربة من داخل اللغة، كما أنّها تتمنَّعُ على اللغة ولا تستقيمُ لها، فيما الكتابة تستنِدُ إلى اللغة بوصفها مادَّتَها الأساس، بل إنّ تحقُّقَ الكتابة مُستحيلُ التصور من غيْر لغة. وقد تقدّمَ أنّ هذه المُفارَقة لا تتبدّى من عناصر بناء النفري لخطابه وحسب، بل إنّ هذا الخطابَ حوَّلها إلى موضوعٍ شغل حيِّزاً هامّاً من كتاب **المواقف والمخاطبات**. لمْ يكُف النفري، في مُناسباتٍ عديدة، عن الإشارة إلى محدوديةِ اللغة مُقابلَ ما لا ينقال، وعن التشديد على أنّ اللغة مَيْلٌ وسِتْرٌ، على نحو جعلَ الكتابة تتحقَّقُ، في مُنجَزه، وهي ترتابُ في ذاتِها، أي في مادَّةِ تحقُّقِها.

تكشِفُ هذه المنطقة، التي فيها يُنجِزُ النفري الكتابة بتمثُّلٍ خاصٍّ لِلّغة، عن موضوعٍ تباينت التصوراتُ بشأنِه، لأنّه ينتَسِبُ إلى الاختلاف النّتوج. ليس مَرَدّ الاختلاف إلى تعدُّد التصورات، وإنّما إلى غموض هذه المنطقةِ البيِّن من انطواء اللغة على أسْرارها الذاتية وعلى أسْرار ما تُحيلُ عليه في آن. منطقة جذبت اهتمامَ الفلاسفة والشعراء والصوفية، وظلّت مُحتفِظة دوما لِلَيْلِها بالمُعتِم فيه.

ثمّة فلاسفة عوّلوا على طاقةِ اللغة في الكشف، ولاسيما اللغة العالية، بل شدَّدوا على أنّ وجودَ الأشياء رهينٌ باللغة. فهي ما يَهَبُ الأشياءَ الوجود. ذلك ما نلمِسُه من تحليل هيدغر لقصيدة «**الكلمة**» لِهولدرلين. فالتصور الثاوي وراء التحليل ينطلِقُ مِن عدِّ اللغة مانحة الوجود للأشياء. كيْ يوجَدَ الشيءُ، حسب هيدغر، لابُدّ من العثور على الكلمة التي تجعلُ الشيءَ يحضُر. وفي ضوء هذا

(44) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 80. وغالباً ما يشرح عفيف الدين التلمساني كلمة «وَراء» بمعنى «فوق». انظر: **شرح مواقف النفري**، ص. 117.

المنطلق، يرى أنْ ليس ثمّة ما هو أكثرُ إثارةً وخطورةً بالنسبة إلى الشاعر مِن علاقتِه بالكلمة[45]. وأبْعد من ذلك، لا يُصبحُ شاعراً إلاّ انطلاقاً من الإلزام الذي يجعله يستدعي الأسماء. فالكلمة ليست أداةً لإعطاء اسْم لِشيءٍ موجودٍ على نحو سابق؛ شيءٍ حاضر بذاته، بل على العكس، هي ما يجعلُ الشيْءَ يحضُر، أي يوجد[46]. وهكذا فالكلمة، حسب تصور هيدغر، مانِحة الوجود[47]. هذه المهمّة الخطيرة، التي تضطلِعُ بها اللغة، لا تجعلُ العجزَ حقيقة بانية لِلّغة، وإنّما تُسْنِدُهُ إلى الذات المُستعمِلة للغة متى تعذرَ عليها العثورُ على الكلمات التي بها تجعلُ الأشياءَ تحضُر، أي توجد.

موريس بلانشو أيضاً انشغلَ بليْل هذه المنطقة، وخصَّها بإشراقاتٍ مُنفلِتة انفِلاتَ كتابتِه نفسِها، ومُتلوِّنة بتلوُّن السياقات التي يستدعيها فيها. كان بلانشو شدَّدَ على طاقةِ اللغة في الإظهار، غير أنّ هذا الإظهارَ يتأسَّسُ لديه على غيابٍ ذي وجوهٍ عديدةٍ؛ غياب الذات الكاتبة وغياب ما تُسمّيه اللغة، أي المُسمّى. ففي نقد بلانشو لِرؤيةِ فيتغنشتاين للغة، ذهبَ إلى أنّ تصوفَ فيتغنشتاين ينبُعُ، بصَرْفِ النظر عن ثقتِه في الوحدة، من اعتقادِه بإمْكان الإظهار عندما نعجزُ عن الكلام، بيْد أنْ لا شيءَ، يقول بلانشو «يُمْكِنُ إظهارُهُ بدون لغة». فالصمتُ ذاتُه كلامٌ. الصمتُ مُستحيل، لهذا نبتغيه[48]. وهكذا فإنّ الكتابة عنده، كما القوْل، تتقدَّمُ كلَّ إظهار[49]. غيْر أنّ هذا الإظهارَ ينطوي، في الآن ذاتِه، على الإتلافِ الذي يُؤمِّنُ غيابَ ما يتِمُّ إظهارُه. وقد خصَّ بلانشو علاقة الاسم بالمُسمّى بتأمُّل خصيب، وميَّزَ اختلافَ آليتِها في اللغتيْن؛ العادية والأدبية، مُشدِّداً على نُهوض التسمية في اللغتين على إتلافِ المُسمّى وغيابِه. الوجود في هذا الإظهار يحضُرُ بغيابه[50].

(45) Martin Heidegger, **Acheminement vers la parole**, traduit par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, François Fédier, Gallimard, 1976; p. 207.

(46) **المرجع السابق**، ص. 211- 212.

(47) **المرجع السابق**، ص. 178.

(48) Maurice Blanchot, **L'écriture du désastre**, op. cit., p. 23.

(49) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(50) يَرَى بلانشو أنّ فِعْلَ التسمية، الذي تنهضُ به اللغة، ليس فقط تحكّماً في الأشياء، بل هو

لن تكُفَّ هذه المنطقة النظرية عن إنتاج الاختلاف المُرَسِّخ لإشكالِها. ففي التجارب الباطنية التي تأوّلت الوجودَ من مواقِعَ خاصّة، خضعت علاقة اللغة بالوجود، أو بالمعرفة بالوجود، لِتآويلَ مُغايرة. فمِنْ هذه التجارب ما ذهَب إلى حدِّ فصْل المعرفة عن اللغة[51]. فصْلٌ انطلقَ من الإقرار بإمْكان استِقلال إحْداهُما عن الأخرى، ومن التشديد على أنّ التحقُّقَ من هذا الاستقلال تجربة شاقّة[52]، تقتضي تحرُّراً مِن مُسبقات حاجبة واستِعداداً لإدراكٍ خاصّ. ذلك أنّ هذه المشقّة تنبعُ مِن رَفضِنا إمْكانَ أنْ نعرفَ مِن غير لغة ومن غير فِكْر أيضاً[53].

لا تَرومُ الإشارةُ إلى اختلافِ تأوُّل هذه المنطقة رَصْدَ التفاصيل، بقدر ما تتغيّا إبرازَ حقيقتها الإشكالية التي تمنعُ مِن حَصْرها، وتمنعُ أيضاً من فهْمِ الإظهار في اللغة، وخصوصاً الأدبية، بوصفه مُقابلاً للإخفاء. فالإظهارُ إخفاءٌ والإخفاءُ إظهارٌ، إذ يحْكمُ العلاقة بينهما التشعُّبُ ذاتُه الذي يحكمُ العلاقة بيْن الحضور والغياب. ثمّ إنّ اختلافَ التآويل يُتيحُ إجرائياً تسييجَ تجربةِ الوقفة وتجربة النفري في كتابَتِها ضِمْن إشكالٍ نتوج. وهو ما يُسْهِمُ في تحيين خطاب النفري، ويُجنّبُ القراءةَ

= لِلمُسمّى وتجريده من الوجود وإبعادٌ له عن نفسه. بهذا الفِعْل، يتِمُّ تخليصُ الشيء من وجوده وتهييؤه لِوجودٍ آخر مبني على التقويض. يأخذ هذا الفِعْلُ، في اللغة الأدبية، مساراً يحتكِمُ لِغيابٍ يَمَسُّ حتّى مُنتِجه، لا المُسمّى وحسب. فاللغة الأدبية لا تهتمُّ في الشيء، كما يَرى بلانشو، إلاّ بمعناه أي بغياب الشيء، وتبتغي بلوغ هذا الغياب في ذاتِه ومن أجل ذاتِه. وببُلوغِه، يتِمُّ الانتِقال من مادّية الأشياء إلى مادّيةِ اللغة، لِتُصبحَ الكلماتُ ذاتُها أشياءَ. وهكذا فإنّ الكلمة، في ضوء مادّية اللغة، لا تفعَلُ بوصفِها قوّةً مثالية وإنّما بوصفها قدرةً غامضة، سِحْراً يجعلُ الأشياءَ، بحقّ، حاضِرةً خارجَ ذاتِها. في ضوء ذلك، تكُفُّ الكلمة عن أنْ تكون اسماً، لِتُصبح جزءاً من لا تسميّةٍ كونيةٍ l'anonymat universel. واللغة الأدبية تبتغي، وهي تتحقّقُ من عجزها عن الإظهار، أنْ تُصبحَ إظهاراً لِما يُدَمِّره الإظهارُ ويُتلِفه. لِهذا التأويل شِعابُه ذاتُ المسالك العديدة، التي تسمح بتجديدِ قراءَةِ الأدب وتأمين عُمْق قراءَتِه وخطورَتِها. وقد بَدت لنا الاستِضاءة بهذه الشِّعاب تعضيداً لإشكال المنطقةِ التي نتأمّل أسئلتها. انظر تفاصيلَ ما كثفناه في كتاب **De Kafka à Kafka**، مرجع سابق، ص. 36 وما بعدها.

(51) المعرفة في هذا السياق مُخالِفة لِتصور النفري لها.

(52) Carlos Castaneda, **La force du silence**, op. cit., p. 65.

(53) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



استسهالَ المنطقة الكتابية التي فيها تحصّلَ هذا الخطاب.

بتوَجُّهِ النفري إلى ما لا ينقال بُغية استيعابه في تركيب لغوي، تولَّدت الكتابة في منطقةِ الاستِحالة، على نحو جَعَلَ هُويتَها مبنية على مُفارَقة. أنْ تكونَ الوقفة وراءَ القوْل، كما يُقدِّمُها النفري، يَعْني أنّها فوْقَ الأشكال، وهو ما يجْعلُ كتابَتَها سعْياً إلى قوْلِ ما لا ينقال وإعْطاءِ شكلٍ لِمَا لا شكْلَ له. إنّها مُواجَهةُ المُستحيل لا مِن المَوقِع الذي لامَسَتْه الوقفة، وإنّما مِن موْقِع اللغة بما هي حجابٌ. فإذا كانت الوقفة وُشوكَ خروجٍ مِن الحُدود البشرية بُغية مُجاوَرَةِ المُطلق، فإنّ كِتابَة الوقفة تتوسَّلُ باللغة التي لامَسَ النفري حُدودَها، وتحقَّقَ، في الوقفة، مِن احتراقها، لأنّها وجْهٌ مِنْ وُجوهِ السِّوَى.

الكتابة تجعلُ اللغة، عند النفري، تُلامِسُ حدودَها في مَسْعَى كتابةِ الوقفة. فالوقفة لا تقبَلُ العِبارة، غيرَ أنّ كتابَتَها توسّلت باللغة. في هذا السياق، تساءَلَ عفيف الدين التلمساني: «إذا كانت الوقفة لا تقبَلُ العِبارة، فكيْف وَرَدت هذه التنزُّلاتُ في الوقفة؟(54)». وقد أجابَ عن هذا السؤال الإشكالي بالتمييز بيْن العِبارة والإشارة. تمييزٌ لا يتناوَلُ وضعية اللغة في الوقفة، وإنّما فقط يكتفي بالتنصيص على التحوّل الذي تشهده العبارةُ لِتُصبح إشارةً مفتوحة، دون أنْ تَقْوَى الإشارةُ على تجاوُز عَجْز العبارة. يقول: «العِبارةُ فيه بمنزلةِ الإشارة، والإشارة فيه لا تُؤدّي إلى المطلوب أيضاً مِنْ كونها إشارة، بل الاعتِماد فيها على ما يَجدُه كلُّ واحِدٍ مِن المُتخاطبين القائمين بالوقفة في ذوقه لا مِمّا يُفهَمُ من العِبارة. وتكونُ العبارةُ والإشارة مُنبِّهَة للذائق على مُطالعةِ ذوْقِهِ بما أبْقتِ الوقفة عِندهُ مِنْ عِلمِها لا مِنْها(55)». تُسْعِفُ نِهاية هذا الشاهِد، القائمة على التمييز بيْن الوقفة وعِلمِها، في تأمُّل وضعيةِ الكتابة، التي لمْ تكن مُوَجِّهاً لِشرْحِ التلمساني المُنشغِل بالبُعْد الصوفي في المواقف. الإشارة، كما العبارة، لا تتخطّى عِلم الوقفة إلى الوقفة. الإشارةُ ذاتُها لا تقومُ إلاّ بتنبيهِ الذائق، أي مَنْ تحصَّلت له التجربة، على مُطالعةِ ذوْقِهِ بما

(54) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، ص. 129.
(55) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



أبْقت الوقفة عنده مِن عِلمها لا مِنها. ما أبْقتْهُ، بتعبير التلمساني، هو مُمْكِنُ الكتابة. إنّه الأثرُ الذي عليه تنبني، فيكونُ اقتِرابُها مِمّا يُمْكِنُ عَدُّهُ أصْلاً لها هو نفسُهُ الابتِعادُ عن هذا الأصْل.

لا تُمَكّنُ الإشارةُ ذاتُها مِنْ رَدْمِ الهُوّة بيْن الوقفة وعِلمها، لأنّ الإشارة تظلُّ، وإنْ تخطّت العِبارةَ، مُنتَسِبة إلى الزمن الثاني. ومن ثمّ فإنّ التوسُّلَ بثنائيةِ العِبارة والإشارة، التي غالباً ما عَوَّلَ عليها الشرحُ الصوفي، لا ترفعُ الإشكال، بل تُبْقيه، على نحو يسمَحُ بتأوُّلِ كتابةِ النفري من خارج هذه الثنائية.

تبدأ تجربة الكتابة عندما تنتهي تجربة الوقفة. ليس للكتابةِ غير عِلمِ الوقفة. وهي بذلك تتأسَّسُ على الغياب قدَراً لها، وعلى الإقامةِ في العجْز والإخفاق بوصفِهما أفُقاً بعيداً. لا يتسنّى الانتِسابُ إلى هذا الأفُق إلاّ بالتوغّل بعيداً في اللغة. الإخفاقُ، في هذا السياق، علامة على بلوغ القصيّ في التجربةِ والكتابة. لابُدّ إذن أنْ تفطنَ القراءةُ إلى أنّ الكتابة من داخل هذا الأفُق لا يجعلها، إطلاقاً، كما يُمْكِنُ أنْ يُتَوَهَّم مِن مسار التأويل الذي أنجزناه، أقلّ مِن تجربةِ الوقفة. قِراءةُ الكتابة، في ضوء الهُوّة المُتمنِّعة على الرَّدْم بيْن اللغة والوقفة، لا يسْتَنِدُ إلى المُفاضلة بيْن الوقفة وكتابَتِها(56)، وإنّما يُعَوِّلُ على إبراز المنطقة، التي تحصَّلت فيها الكتابة، بما هي منطقة مبنية على المُفارَقة والاستِحالة. من ثمّ كان تحقُّقُها موسوماً في بنائه بأثرِ مُجابَهةٍ تغيّت كتابة ما يتملَّصُ وينفلِت. وفي مَسْعَى استقصاءِ المُنفلِت وَجَدَت الكتابة نفسَها في صراعٍ مع مادّتِها، أي اللغة. صراعٌ لامست فيه الكتابة حدودَ اللغة، وتصدّت لهذه الحُدود لا من داخل المجاز، بل باعتمادِ شكلٍ كتابي حوَّلَ المُفارَقة إلى عناصِرَ بنائية، وجَعَلَ الإخفاقَ موْقِعاً لإنتاج معْنى مُتمَلِّص. إنّه المعنى الذي تهيَّأ مِن مُلامسةِ اللغة لأقصَى مُمْكِنِها في سَعْيها للاقتراب مِن الأقصَى المُتحقِّق في تجربةِ الوقفة. ومن ثم فالوقفة، بتأويلٍ بعيد، هيَّأت الكتابة لأن تنتَسِبَ إلى المُستحيل، وأنْ تَتَوَغَّلَ في الهُوّة القائمة بيْن اللغة والمُطلق. أفُقُ

(56) بل وخلافاً لذلك، تسمحُ الكتابة بما هي أثرٌ بإعادة النظر في ما يُعَدّ أصْلاً لها وفي مفهوم الأصْل ذاتِه بوجْهٍ عامّ.

الوقفة، إذن، هو ما جَعَلَ الكتابة تجربة وَعْرةً، تتحقَّقُ في الحُدود بوصفها إخفاقاً مُنْتِجاً.

3. بناء الكتابة

الانتِقالُ إلى عناصِر البناء يعني الإنصات لِتركيب الخطاب وشَكْلِهِ وآلياتِ إنتاجه للمعنى. إنصاتٌ يُصاحِبُ هذه العناصِرَ لا مِن زاويةٍ أسلوبيةٍ أو بلاغية، وإنّما مِن زاويةٍ تستحضِرُ التجربة المُوَجِّهَة لِكتابةِ الوقفة. من ثم، لَمْ يكُن مُمْكناً مُقارَبَة البناء الذي اعتمَدَه النفري في **المواقف والمخاطبات** دون تأطير كتابةِ الوقفة في مُفارَقةِ قولِ ما لا ينقال، وفي مُفارَقةِ توَسُّلِ الكتابةِ بما تأَسَّست الوقفة على احتراقِه.

لِهذا التأطير، إذن، وظيفة الإضاءة، التي تُدمِجُ تصورَ الواقف للوجود واللغة في تأَوُّلِ تحقُّق الكتابة انطلاقاً مِن عناصِر الخطاب. فهي المُجَسِّدة لِألم الكتابة والمُضمِرَة لِمُواجَهَةِ اللغة لِحُدودِها. بهذه العناصِر، لا يتكشَّفُ المُنفلِت، ولكن يتكشَّفُ الانفلاتُ بوصفهِ خصيصة تسْري في الخطاب. بها أيضاً نُصاحِبُ الاستِحالة، التي عليها تقومُ التجربة، في خطابٍ يقتَرِبُ مِن معنى التوحيد اعتِماداً على ثنائية الضمير، واعتماداً على بنيةِ المُحاوَرَة ذات الأبعادِ المُتشابكة. كما نُصاحِبُ هذه الاستِحالة من إدماج الخطاب للصمت في البناء بعْد تخلُّق الصمت من القصيّ في اللغة.

لَمْ يكَنْ مُنطلَقُ تأويل البناء مُنفصِلاً عن ترجيح العناصِر التي اعتبَرْناها رئيسة فيه. بهذا الترجيح، ارتسمت كوى التأويل. هكذا تمّ التركيزُ على عُنصُرَيْن بنائيَيْن؛ هما المُحاوَرة والتقطُّع. فقد تهيّأ للقراءةِ مِنْ مُصاحَبَتِها لِخطاب النفري عدّهُما أسَّ البناء، عليهما ينهَضُ، وبهِما يُلامِسُ الأقصَى في التجربة. وإذا كانت القراءة تُنصِتُ لهما أحياناً اعتماداً على صيغ وعِبارات، فإنّ ذلك لا يتِمّ، كما سبق أنْ ألمحنا، بتوجيهٍ أسلوبي أو بلاغي، وإنَّما بتوجيهٍ أبْعَد، يهتمُّ بالأثر والانفلات والغياب. فهذه الخلفية هي الخليقة، في ما نزعم، بإضاءةِ المُفارَقة، بما هي منطقة كتابية، وبالكشفِ عن خصوبَتِها في بناء الخطاب وإنتاج المعنى.

1.3. المُحاوَرة

قبْلَ أنْ تكون المُحاوَرَةُ عُنصراً بنائياً في كتابة النفري، وهي، كما ألمحنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، تجربة صوفية. بها يتحقَّقُ النفري مِن هُويةٍ تتأسَّسُ على علاقةِ الإلهي بالإنْسي، ويُلامِسُ التحوُّلَ الذي تشهدُه هذه الهُوية القائمة على الخروج مِن السِّوَى. ليس عُنصُرُ المُحاوَرَة مُجرَّد بناءٍ يتوسَّلُ بصيغِ التخاطُب، التي قد تُغري باختزالِه في العناصِر البانية للشكل، بل هو، قبل ذلك، حصيلة تجربةٍ وعلامة على مُعاناةِ كِتابَتِها. إنَّ للمُحاوَرة بذلك نسَبَيْن؛ واحِداً إلى الأفق الصوفي، والثاني إلى كيفيةِ قوْلِ هذا الأفق، بما يُحوِّلُ المُحاوَرة إلى تجربةِ كتابة. الاقترابُ مِمّا ينطوي عليه هذا العُنصر البنائي يقتضي إنصاتاً مُتَدرِّجاً لِمظاهِره في خطاب النفري، بُغية استجلاء حمولاته.

إنَّ ما ميَّزَ كتاب **المواقف والمخاطبات**، حسب بول نويا، هو انتِقالُ الوَعْي الصوفي فيه مِن الحديث عن النفس إلى الحوار مع الله[57]. هذه الملاحظة الهامّة، التي سبقَ أنْ أشرنا إليها، ليست إلاّ كوّةً لِتأويلٍ مفتوحٍ على أكثرَ مِن وجْهَة، إذ بقدْر ما تكشِفُ المُحاوَرة عن علاقة المُقيَّد بالمُطلق، تنطوي أيضاً، من زاوية الفِعل الكتابي، على حُدودها وألمِها.

يُمْكِنُ التمهيد للتأويل بإجراءٍ مُزدوج؛ فصْل المُحاوَرة، من جهة، عن معناها العادي الذي يحصرها عادةً في تبادُل القوْل بيْن شخصَيْن على الأقلّ، ثم التفكير، من جهةٍ ثانية، في صوْغ تصنيفٍ أوّلي لها. وإذا كان الشقُّ الأوّل من هذا الإجراء سيتكشّف مِنْ مسار التأويل، فإنّ خطابَ النفري يسمحُ، بالنسبة إلى الشّقّ الثاني من هذا الإجراء، بالتمييز بيْن مظهَرَيْن للمُحاوَرة؛ هما مُحاوَرة بيْن ناطق وصامت، ومُحاوَرة بيْن ناطِقيْن، مع الاحتِفاظ للسَّماع بدَوْرٍ مركزي في المُحاوَرة بما هي بناءٌ كتابي. ذلك أنّ المواقف والمخاطبات كُتِبَت بوصفها سماعاً في حوار خاصّ.

---

(57) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, op. cit., p. 357.



3.1.1. محاورة بين ناطق وصامت

إنّها المُحاوَرةُ المُهيمِنة في المواقف والمُتحكّمة أيضاً في المخاطبات. فيها يحضُرُ قوْلُ الناطق إمّا مُحيلاً على ما يُحدِّدُ صِفة المُطلق فيه، على نحو ما يتكشّفُ من **موقف العزّ**، أو مُحيلاً على التفاوُت بيْن الناطق والمُخاطَب الصامت، انطلاقاً مِنَ التشديد على الفروق بينهما كما في **موقف القرب**، أو مُقِرّاً بحقائقَ كما في مُعظم المواقف، أو مُتوجِّهاً إلى المُخاطَب بالأمْر والنّهْي[58] كما في **موقف أنتَ معنى الكون**[59].

في الإحالةِ التي تقومُ على أمْر الناطق، يصوغ هذا الناطِقُ مضمونَ الأمْر بلِسان المُخاطَب الذي يظلُّ في وَضْعِ الإنصات، على نحو ما نُلفي في موقف **معرفة المعارف**، الذي جاء فيه: «وقال لي: سَلْني وقلْ يا ربّ كيف أتمسّك بك...[60]». القوْلُ التالي لصيغة «قل» والمُترتِّب عنها، في هذا الشاهد، جاء على لسان المخاطَب الصامت، وإنْ نُسِبَ إلى الناطق، على نحو يُؤشّرُ إلى أهمّيةِ التِباس الجهَةِ التي عنها يَصْدُرُ القوْل والتِباس نِسْبَتِه في آن. فالمتكلّمُ في الشاهد واحدٌ ولكن بصَوْتَيْن. الصامتُ يتحدّثُ بغيْر لِسانِه. إنّه يتحدّثُ دوماً في بدايةِ المواقف بضمير المتكلم الذي يُنتج الخطاب بإسنادِهِ إلى ضمير الغائب المُستَتِر في عبارة «**أوقفني وقال لي**». فالناطِقُ ذاتُه لا ينطقُ إلاّ بما يُنطِقُه به الكاتبُ الثاوي دوْماً وراءَ عبارة الافتتاح.

يتقدَّمُ الكاتِبُ القوْلَ، إنّه المُنتِجُ للخطاب اعتماداً على العبارةِ السابقة التي

(58) يختلِفُ الأمْر والنّهْي في خطاب النفري عنهما في الخطاب الفقهي. وقد تقدَّم أنّ مِن معاني العِلم، بما هو سِوَى عند النفري، تقيُّدُه بالأمْر والنّهْي الفقهييْن، أي تقيُّده بأحكام غير مُتحصِّلة عن تجربةٍ حيّة. فالأمْرُ والنّهْي في خطاب المُحاوَرة مُتحصّلان من الوقفة، أي من تجربةٍ يرتَفِعُ فيها السِّوَى.

(59) عَوَّلَ تحديد الإحالات السابقة على المُهيمِن في المواقف، إذ كثيراً ما تتقاطَعُ هذه الإحالات في الموقف الواحد. كما أنّ التمثيل الذي اعتمدناه في الإشارةِ إلى هذه الإحالات يظلُّ قاصِراً، لأنّه لا يطولُ مُختلِف مواقف الكتاب ومخاطباتِه. وعموماً فحَصْرُ الإحالات ليس غاية في ذاتِه، بقدر ما نعتمده مُنطلقاً للتأويل.

(60) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 87.



يحضُرُ فيها انطلاقاً مِن ضمير المُتكلّم، قبْلَ أنْ يتحوَّلَ إلى مُخاطَبٍ صامِت. ومن ثم فوضعية الضمير في الخطاب تُحدِّدُ كتابة النفري بوَصفها سماعاً في حوارٍ خاصّ، بل إنّ النفري يُعرِّفُ ضمنياً، بالنظر إلى لازمة الافتتاح، كتابته بوصفها سماعاً، يتعيَّنُ تأويله باستحضار العلاقة التي بلورنا للرؤية لمّا اعتبرناها تعالياً عن الذات. هو ذا أحَدُ المنافذ الواعِدة في مُصاحبةِ الإشكال الذي ينطوي عليه الشكل الكتابي في **المواقف والمخاطبات**. شكلٌ قائمٌ على المُحاوَرة بوصفها صوتاً مُضاعَفاً، يُجسِّدُه في الخطاب تعدُّدُ الضمير. هذه الآلية في إنتاج الخطاب يُفصِحُ عنها المظهَرُ الأوّل في المُحاوَرَة.

ثمّة في هذا المظهر، الذي به تتجسَّدُ المُحاوَرة، صامِتٌ يُشارِكُ، في القوْل، بلسان هذا الناطق نفسِه، وإنْ احتفظ هذا المُشارِكُ بوضعيةِ الصَّامِت. وقد بلغت هذه المُشارَكة حدَّ التداخُل في بعض المواقف، على نحو ما تبدّى في موقف **قلوب العارفين**. جاء في هذا الموقف:

«وقال لي: قلْ لِقلوب العارفين أنْصِتوا له لا لِتَعرفوا، واصمُتوا له لا لِتعرفوا، فإنّه يتعرَّفُ إليكم كيف تُقيمون عنده.

وقال لي: قلْ لِقلوب العارفين رأيْتُ معرفة أعلى مِنْ معرفتي، فتوقفتُ في الأعلى، ووقفتُ في حجابي، فأظهَرْتُ الوصولَ إليّ عند عبادي، فأنت في حجابي تدَّعيني وهُم في حجابي لا يدَّعوني.

وقال لي: قلْ لِقلوب العارفين اعرفي حالَكِ منه، فإنْ أمَرَكِ بتعريفِ العبيد فعرِّفيهم، وأنت في تلك الحال إدراكاً لِقلوبهم ولا نجاةَ لك إلاّ به.

وقال لي: قلْ لِقلوب العارفين لا تخرُجي عن حالكِ وإنْ هَديْتِ إليّ مَن ضلَّ، أتضِلّين عنّي وتُريدين أنْ تَهدي إليّ؟

(. . . . . .)



حملتُم معرفة كلِّ شيء، وإنْ لَمْ تقِفوا غلبتك [غلبتكم] معرفةُ كلِّ شيء فلَمْ تحمِلوا لِشيء معرفة[61]».

القوْلُ الواردُ مباشرةً بعد عبارةِ «قلْ لِقلوب العارفين» مُشترَكٌ بيْن الناطق والمُخاطَب الصامت. المُخاطَبَ يُصبحُ، بَعْد هذه العبارة، ناطِقاً بما يُنطِقهُ به الآمِر في صيغةِ «قلْ». فوضعية الضمير لافتة في هذا القوْل المُشترَك. إنّها دالّة بالاختِلاف الذي حَكمَها. في الشذرتيْن؛ الأولى والثالثة، يُحيلُ القوْلُ المُشترَكُ بيْنَ الناطق والصامت على الآمِر، في صيغة «قلْ»، اعتماداً على ضمير الغائب، أي أنّ الإحالة تَتِمُّ بهذا الضمير. أمّا في الشذرة الثانية والرابعة والسادسة، فيُحيلُ القوْلُ المُشترَكُ على الآمِر بضمير المُتكلِّم. إنّ ثمّة تداخلاً بيِّناً في وضعيةِ الضمير، تكشِفُ عنها بجلاء الشذرة الثانية. فالمُرجَّحُ أنّ المُخاطَبَ بعْد صيغةِ «قلْ» هو مَنْ يتكلَّمُ بما يُنطِقهُ به الآمِر، غيرَ أنّ كلمة «عبادي»، في الشذرة، لا تستقيمُ نِسْبَتُها إلى المُتكلّم، وإنْ كانَ العطفُ الذي نَمَتِ الشذرةُ عبْره يُرجِّحُ خلافَ ذلك.

الأمْرُ أو النّهْيُ بعد عبارةِ «قلْ لِقلوب العارفين» يَردَان على لِسان مَنْ كانت له وضعية الصامِتِ المُنصِت للأمْر بالقوْل في «قلْ». في التخاطُب العامّ، يتعيَّنُ رَفعاً للَّبْس أنْ يتحدَّث المُخاطَبُ إلى مُخاطَبيه المُفتَرَضين عمَّنْ توجَّه إليه بالأمْر بضمير الغائب لا بضمير المتكلّم، لأنّ ضمير المتكلم، في هذه الحالة، لنْ يُحيلَ إلاّ على مَنْ كانَ مُخاطَباً. دليلُ ذلك أنَّ اللَّبْسَ الذي نعثرُ عليه في الشذرة الثانية لا تطرَحُه الشذرةُ الأولى التي اعتَمَدت ضميرَ الغائب. ما يقتضيه التخاطُبُ العامّ لا يستقيمُ في مُحاوَرَةِ النفري الخاصّة، بل إنَّ إخضاعَ هذه المُحاوَرة لِهذا الاقتِضاء استِسهالٌ لها ونِسْيانٌ للتجربة التي تحكمُها. لذلك يتعيَّنُ تأوُّل الشكل الكتابي الذي توسَّلَ به خطابُ النفري من داخل الأفق الذي بلغتْهُ تجربَتُه. هو ذا ما سنُحاولُ إنجازَهُ بَعْدَ عَرْض المظهَر الثاني للمُحاوَرة، استِكمالاً لِعناصِر الشكل الكتابي وإنصاتاً للوشائج القائمة بيْن المَظهَريْن.

(61) **المرجع السابق**، ص. 160- 161.



3.1.2. مُحاورة بيْن ناطقيْن

جسّدتِ المواقِفُ هذه المُحاوَرةَ اعتماداً على تبادُل القول بيْنَ المُتحاورَيْن. في هذا التبادُل، تنهَضُ المُحاوَرة، من زاويةِ الشكل، على تَكرار البنية الآتية: «قال. . . . . قلتُ». نعثرُ على هذا المَظهَر الثاني للمُحاوَرة في **موقف المحضر والحرف**، وفي **موقف الإسلام**، مع اختلافِ بيْنَ الموقفيْن في أدْوار المُتَحاورَيْن.

تضمَّنَ الموقفُ الأوّل مُحاوَرَتيْن؛ إحداهُما عن النار والثانية عن الجنة، اعتمدَتا على اسْتِفهامٍ يليه الجواب، بناءً على إيقاعٍ واحِد، يُعوِّلُ على التكثيف في السُّؤال والجواب، وعلى توليد السؤال مِن الجواب. في المُحاوَرة عن النار، نقرأ: «وقال لي: ما النار؟ قلتُ: نورٌ من أنوار السَّطوةِ. قال: ما السّطوة؟ قلتُ: وَصْفٌ من أوْصاف العِزَّة. قال: ما العِزَّة؟ قلتُ: وصفٌ من أوْصافِ الجبروت». وفي المُحاوَرة عن الجنة، نقرأ: «وقال لي: ما الجنّة؟ قلتُ وصفٌ من أوصافِ التنعيم. قال: ما التنعيم؟ قلتُ: وصفٌ من أوصاف اللطف. قال: ما اللطف؟ قلتُ وصفٌ من أوصاف الرحمة. قال: ما الرحمة؟ قلتُ: وصفٌ من أوصافِ الكرَم[62]».

اللافتُ أنّ المُحاوَرَتيْن انتهتا إلى خلاصةٍ واحِدة، جعلت التقاطُع بينهُما لا يقتصِرُ على إيقاعِ بنائهما الشكلي وحسب، وإنّما يمتدُّ أيضاً إلى تصور العلاقة بيْن المُتحاورَيْن. فقد ختَمَ مَنْ له وضعية السائل المُحاوَرَتَيْن بالإقرار لِمُخاطَبه بأنّ ما صَدَرَ عنه في أجوبَتِه حقٌّ، كما تكشِفُ عبارةُ «قال: قلتَ الحقّ». وهو ما ردَّ عليه مَنْ كانت له وضعية المُجيب بأنّ أجوبَتَه صادِرةٌ عن السائل، وإنْ وَرَدَت بلِسان المُجيب. فقد جاء في هذا الرّدّ: «قلتُ: أنتَ قوَّلْتَني[63]». رَدٌّ دالٌّ، على نحو ما سنُوضِّح في تأويلِه لاحقاً.

في **موقف الإسلام**، تنقلِبُ الأدْوارُ عمّا كانت عليه في **موقف المحضر والحرف**، فيتحوَّلُ السائلُ إلى مُجيب والمُجيبُ إلى سائل، انسجاماً مع تبادُل

(62) **المرجع السابق**، ص. 181- 182.
(63) **المرجع السابق**، ص. 181- 182.



المواقع بما هو خصيصة مُميِّزَةٌ للمُحاوَرَة في تجربة النفري. اللافتُ في **موقف الإسلام** القائم على المُحاوَرة أنّه يجعلُ مِنَ القوْل ونِسبتِهِ موضوعاً للتّحاوُر. وهو ما يُضيءُ إشكالَ نِسْبَةِ القوْل من غير أنْ يرفعَ العتمة عنها. في هذا الموقف، نقرأ على لسان المُجيب، الذي كانت له وضعية السائل في **موقف المحضر والحرف**، ما يلي: «قال: إنّي ابتليْتُك في كلِّ شيءٍ منّي إليك بشيءٍ منك إليّ، فابتليْتُك في عِلمي بعِلمِك لِأنظرَ أَتَتَّبعُ عِلمك أو عِلمي، وابتليتُك في حُكمي بحُكمِك لِأنظرَ أَتَحْكمُ بحُكمِك أو بحُكمي (. . .) وقال: إنْ سَوَّيْتَ بيْن قوْلي وقولك، أو سَوَّيتَ بيْنَ حُكمي وحُكمِك فقد عدَلتَ فيَّ نفسك[64]». ينبغي ألاّ تُقصَرَ دلالة هذا الشاهد على سياق الموقف الذي ظهَرَ فيه مُقترناً بالجانب الديني. لابدّ، تخصيباً للتأويل، من توسيع السياق لِيشمل فِعْلَ المُحاوَرَةِ ذاتَه. فالشاهِدُ يُحدِّدُ المسافة بيْن المُتحاورَيْن بوصفِها ابتلاءَ المُجيب للسائل. ذلك ما تنطوي عليه عبارةُ «إني ابتليتُك في كلِّ شيء منّي إليك بشيءٍ منك إليّ». فهي تُسيِّجُ المسافة بيْن المُتحاورَيْن في منطقةِ الابتلاء، وتفتحُ هذه المنطقة على الشمول الذي يُكثفُ حِدّةَ الابتلاء ويجعلهُ قدَراً. فاسمُ الشمول «كلّ» يَهَبُ الابتلاءَ امتِداداً لا حَدَّ له. هل هو، إذن، عِبْءُ ما يُسمّيه موريس بلانشو بالكلام المُضاعَف[65] الذي لا فكاكَ لِتجربة النفري منه؟

الإقامة في الابتِلاء أسُّ تجربةِ الوقفة، لذلك حَرَصَ ابنُ عربي على نعْتِ الواقفِ بالمتعوب. وقد تقدَّم أنَّ التجربة تسمَحُ بالتحقُّق من التفاوُت. غيرَ أنّ الواقفَ يحيا التجربة بوصفها طريقاً نحو أفق تسويةِ القوْل، خلافاً للتحذير الذي ينتهي به الشاهدُ السابق، وإلاّ ما الدّافِعُ إلى كتابةِ **المواقف والمخاطبات** بلسان المُطلق، التي هي، في الآن ذاتِه، كتابة للمُطلق بلسان النفري؟

المُحاوَرة، بما هي شكلٌ لإنتاج الخطاب، تنبني كما يَرَى بلانشو على «تبادُل الكلام وتَساوي المُتحاورَيْن[66]». غيرَ أنّ التساوي، في تجربة النفري، لا يُصبحُ

---

(64) **المرجع السابق**، ص. 200 و201.

(65) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, op. cit, p. 113.

(66) **المرجع السابق**، ص. 114. وحْدَها «أنا مُضاعَفة» "deux "Je يُمكِنُ، حسب بلانشو، أنْ

مُستساغاً، كما يُعلِنُ أحَدُ المواقف، إلاّ إذا كانَ المصدرُ الأوّلُ للمُحاوَرة كلاماً إلهياً مُباشِراً[67]. ذلك ما يُلمِحُ إليه **موقف إقباله**، الذي نقرأ فيه: «وقال لي: إنْ قلتَ ما أقول، قلتُ ما تقول[68]». لذلك قدَّمَ النفري خطابَه بوصفه سماعاً. خطابٌ يتكلَّمُ فيه النفري مُستَمِعاً، أي يُنتِجُه في السّماع من داخل مُحاوَرَةٍ خاصّة، لا يَتبدّى ما يُميِّزُها ويُؤمِّنُ تفرُّدَها إلاّ باستِحضار تجربةِ الوقفة. بهذا الاستحضار نفهمُ الشاهدَ الأخير، وبه أيضاً يتِمُّ الاحترازُ من التمادي في عَدِّ المُحاوَرة تجربة قائمة بيْن طرَفيْن. فالمُحاوَرةُ، في الأساس، تجاذبٌ تعيشهُ ذاتٌ مُوَزَّعة بيْن قوْليْن، وهو ما سبَقَ أنْ لامَسْناه مِن مكان الرؤية بما هي تعالٍ على المحدود في الذات. فالسّماعُ كالرؤية لا يتحقَّقُ اعتِماداً على موضوعٍ خارجي.

3.1.3. تأويلُ مظهرَيْ المُحاوَرة

بتأمُّل مظهَرَيْ المُحاوَرَة، أي الذي فيه تَتِمُّ بين ناطقٍ وصامتٍ أو الذي تَتِمُّ فيه بين ناطقيْن، نكونُ أمام صَوْتَيْن لا يرتبطان بطرَفيْن مُنفصِليْن، وإنّما بوضعيتيْن تعيشُهما ذاتٌ واحِدة، أو بمنطقتيْن في الذاتِ الواحدة. بالانتِقال مِن وضعيةٍ إلى أخرى، يُصبحُ مُمْكِناً تقديمُ هذه الذات بأكثرَ من ضمير. لنا، إذن، أنْ ننتبه إلى حِرْص الشكل، الذي توسَّلت به الكتابة، على تقديم الكاتب انطلاقاً من ضمير مُتعدِّد. ولعلّ ما يُتيحُ هذا التعدُّدَ هو المُحاوَرةُ ذاتُها، لِأنّها تفترِضُ اثنيْن فما فوْق. افتِراضٌ مُضمِرٌ لِألمِه، على نحو ما سنُوضِّح لاحقاً. فالتجربة تقومُ على التوحيد، فيما الخطابُ لا يتحقَّقُ إلاّ بالاثنيْن، وهو ما يُرسِّخُ تحقُّقَ الكتابة بوصفها مُفارَقة.

ذاتٌ واحدةٌ تحضُرُ بضمير المُتكلم والمُخاطَب والغائب. وقد عرَضنا، في الفصل الثاني، لإحدى المُخاطبات المُعَضِّدة لذلك. وهي التي جاء فيها «يا عبدُ:

= تُحَقِّقَ علاقة حِوارية، يعترفُ فيها كلُّ طرَفٍ للآخَر بسُلطةِ الكلام، ولا يَرَى في الآخَر إلاّ آخَرَ أنا. ص. 114.

(67) وهو ما يجعلُ التساوي، أصلاً، مُستحيلاً. فالاستِحالة مِنْ حقيقةِ التجربة ذاتِها كما تقدَّمَ في الفصل الثاني من الكتاب.

(68) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 189.



قلْ لي في الرؤيةِ أنت أنت، وقلْ لي في الغيبة أنا أنا». «أنا» في الغيبة تُصبحُ «أنت» في الرؤية. لا يتعلّقُ الأمْرُ بطرَفيْن. ليس ثمّة إلاّ طرَفٌ واحدٌ يُبْدِلُ مَوْقِعَه، لا يكونُ هو هو في السِّوَى وفي الرؤية. هو، في السِّوَى، غيرُه في الرؤية. وقد سبقت الإشارة، في موضع من هذا الكتاب، إلى أنّ الرؤية في خطاب النفري تُقابلُ الغيبة كما يُقابلُ المُطلقُ السِّوَى، مِنْ غيْر أنْ يكونَ للسِّوَى وجود.

الانتقالُ من ضمير إلى آخَر هو، في الأساس، انتِقالٌ من منطقةٍ إلى أخرى. بلوغ مقام النطق بالضمير، الذي يتحقَّقُ به النفري في الوقفة، يستدعي تراجُعَ ضميرٍ آخَر، أي بلوغ منطقةٍ أخرى. في ضوءِ هذا الزَّعم، نتأوّلُ المظهرَ الأوّلَ للمُحاوَرة، أي المظهَر المُجسَّد في مُحاوَرَةٍ بين ناطقٍ وصامِت.

لابدّ مِن صامتٍ ليتأسَّسَ قوْلٌ آخَر. صمْتُ البشري وانفِتاحُ صَوْتِ المُطلق. إنّ ثمّة صَوتَيْن؛ على أحَدِهما أنْ يخفتَ ويتراجَع لِيتولَّد الآخَر. وهذه خصيصة تنسحِبُ، متى جرَّدْناها من أفق المُطلق الذي يُسيِّجُها لدَى النفري وغيرهِ من الصوفية، على الفِعْل الكتابي ذاتِه. تجاربُ الكتابة تكشِفُ أنّ عدداً مِنَ الكتّاب عثروا في ذواتِهم على صَوْتٍ آخَر، بل إنَّ مِنهم مَنْ عثرَ على أكثرَ من صَوْت، أي على آخَرَ مُتعدِّدٍ.

في خفوتِ صوتِ البشري وتراجُعِهِ، تُصبح المُحاوَرَةُ مُمْكنة. ليست المُحاوَرَةُ بهذا المعنى تبادلاً لِحديثٍ بيْن طرَفيْن، بل صوتاً مُتولّداً عن صمْت. فالمحاورةُ، في تجربة النفري، لا ترومُ بالكلام المُضاعَفِ فيها صَوْنَ الاختلافِ واستضافتَهُ من خلال الآخَر[69]، وإنما تشهدُ على وَحْدةٍ مُستحيلة. ما يتحصَّلُ للكتابة بالمُحاوَرة يَضمَنُ للكلام المُضاعَف أنْ يَسْري فيها، غير أنّ الذات الكاتبة لا تتقبَّلُ هذا السَّريانَ إلاّ بوصْفِهِ ألماً ومُفارَقة، على نحو ما سيتكشفُ في نهايةِ التأويل. فالتسوية التي ترومُها المُحاوَرَةُ ليس أفقُها الاختلاف، لأنها لا تبتغي تغذيته، بل ترومُ إضعافه انطلاقاً من إسكاتِ صوتٍ لِصالح آخَر. ذلك ما يُمْكنُ تأوُّله مِمّا وَرَدَ في المُخاطبة الثامنة والعشرين، إذ جاء فيها: «ياعبدُ: لا تصِحُّ

---

(69) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, p. 113-114.



المُحادثة إلاّ بيْنَ ناطقٍ وصامت[70]». وحتّى عندما نكون أمام ناطقيْن، فإنّ أحَدَهما لا يَنطِقُ إلاّ بما يُنطِقه به الآخَر، على نحو ما يُستفادُ من المظهر الثاني للمُحاوَرة. ومفهومُ «النطق به» سارٍ في خطاب النفري.

هكذا لنْ يختلِفَ المظهرُ الثاني للمُحاوَرَة، في ما نزعم، عن المظهر الأوّل. فالمظهرُ الثاني يفتَحُ، وإن انبنى على صيغةِ « قال. . . .قلتُ»، على صَوتيْن تلاشت الحدودُ بينهُما، لِيُصْبحا صوتاً واحداً. صوتُ المطلق يَردُ على لسان المُجيب، الذي يُقِرُّ أنّ السائلَ مَنْ أنطقه، أو بتعبير النفري «مَنْ قوَّله».

كيْ يستقيمَ للسائل أنْ يُقوِّلَ المُجيب، لابدّ للصوت الأوّل للمُجيب أنْ يتراجعَ حتّى يتأتّى له أنْ يقولَ كلاماً آخَر، أي لابدّ أنْ يصمُتَ صوتٌ ليَسْمَعَ الواقفُ صوتاً آخَر، أو بتعبير أدقّ لِينطِقَ الواقفُ بصوتٍ يسمعُه. ولعلّ هذا ما تكفَّلَ **موقف الإسلام** بإضاءَتِه عندما أصبح المُجيبُ سائلاً، مُستوضحاً عن كيفية تخلّيه عن قوْلٍ لِيقوَى على قولٍ مُغاير. وقد تقدَّمَ أنّ الطريقَ إلى الوقفة يقوم على هذا التخلّي ذاتِه.

وبالجُملة فإنّ أفُقَ المُحاوَرة يبتغي إنتاجَ قوْلٍ واحِد، أي أنْ يقولَ كلُّ طرَفٍ ما يقوله الآخَر، شريطة أنْ يكونَ المُطلقُ مصدَرَ القوْل الأوّل. ترومُ المُحاوَرةُ، إذن، إسكاتَ الثنائية والتخلُّصَ مِنْ عِبْءِ الكلام المُضاعَف، لا صَوْنَهُ وتأمينَ الاختلافِ المُوَجّه له.

ثِقلُ الكلام المُضاعَف، الذي ينطوي عليه الفِعلُ اللغوي الواحدُ، يجعلُ هذا الكلامَ شاقّاً. كلامٌ عِبْءٌ، لأنّه حِمْلٌ يُرهِقُ المُتكلمَ الواحِد. إنّه عِقابٌ إلهي[71]. لذلك فالمُحاوَرة، حسب بلانشو، «تُعينُ على اقتِسام هذه الثنائية. بالمُحاوَرَةِ نكونُ اثنين، كيْ نتحمَّلَ الكلامَ المُضاعَف، الذي يُصبحُ أقلّ عِبئاً في انقِسامِه، وخاصّة في تتابُعِهِ عبْر التناوُب الذي يتمدَّدُ في الزمن[72]». بيْد أنّ الحلَّ الذي تمنحُهُ المُحاوَرة يظلُّ، في نظر بلانشو، ناقِصاً، لأنّ المُحاوَرةَ المُتكافِئة غيرُ مُمكنة، أي

---

(70) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 247.

(71) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, p. 113.

(72) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



المُحاوَرة التي يُقِرُّ فيها كلُّ طرَفٍ للآخَر بما يُقِرُّه لِنفسِهِ مِن سُلطةٍ في الكلام، بحيثُ لا يَرى كلٌّ منهما في الآخَر إلاّ «أنا» آخَر. هذه المُحاوَرةُ مُستحيلة، لأنّ «كلَّ كلامٍ عُنف[73]». كلُّ كلامٍ ليس إلاّ إسكاتاً لكلامٍ آخَر. وحتّى في افتراض هذه المُحاوَرة المثالية، فإنّ شيئاً أساسياً ينقُصُ الكلام؛ ينقصُه الاختلافُ المُتمنِّعُ على كلِّ اختزال. وَحْدَهُ الاختلافُ «يجعلُ الكلامَيْن مُتكلِّمَيْن»، مُحتفظاً بهما مُفترقيْن، لأنّ هذا الافتِراق هو ما يجمعُهما[74]. فعندما يكونُ الاختلافُ أفقاً للمُحاوَرة يُمَكِّنُها من استضافة الآخَر بما هو آخَر، ويمنعُ الواحِدَ، حسب بلانشو، مِن أنْ يكونَ حقيقة كلِّ فهم.

لَمْ يكُن الاختلافُ أفقاً للمُحاوَرَة التي بَنى النفري عليها خطابَه. ذلك أنّ النفري وجَّهَهُ حُلمُ الوحدة. هكذا لَمْ يسْعَ إلى جَعْل الكلامَيْن مُتكلِّمَيْن، لأنّ التجربة تقومُ على إسكاتِ أحَدِهما، بل لا تبْتغي، إنْ أنصتْنا لها من موقِع مفهوم الفراغ، غيرَ الصمْت.

إذا كانت الوحدةُ المنشودةُ مُتمنِّعة في الوقفة، ما دام تحقُّقُها يبقى بيْن الإمكان والاستحالة كما أوْضحنا، فإنّ وضعية الوحدة في الخطاب تكشِفُ أكثرَ عن جانبِ الاستحالة. ذلك أنّ «الخطابَ لا يكونُ إلاّ مُستَصْحباً للثنوية[75]». فالمُحاوَرَةُ تقومُ على تخاطُب، «والتخاطُبُ يستدعي المُتَخاطبيْن، فأيْن التوحيد؟[76]». احتفاظ المُحاوَرة بطرَفيْن، وإنْ كانت في الأساس تجربة ذاتٍ واحدَةٍ، معْناه أنّ التجاذبَ بيْنَ منطقتيْن ابتِلاءٌ لا فكاكَ منه. ثمّة كلامٌ مُضاعَفٌ لا يرتفِع، تتحقَّقُ الكتابة من داخلِه بوصفها تجربة مُفارَقاتٍ. وهي مُفارَقاتٌ لا تستقيمُ إلاّ لِمَنْ تهيَّأ للمُخاطرَة بما هي المصيرُ المُمكن، أو النجاةُ المُمكِنة بتعبير النفري. ذلك أنّ الكلامَ المُضاعَفَ مُخاطرةٌ وابتِلاءٌ وفِتنة.

---

(73) **المرجع السابق**، ص. 114.

(74) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.

(75) ست العجم بنت النفيس البغدادية، **شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، م.س.، ص. 221.

(76) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، م.س.، ص. 439.



في ضوء ما تقدّم، يُمكِنُ الانتهاء إلى عُنصُرَيْن على الأقلّ:

- الأوّل، عَدُّ المُحاوَرة تجاذباً بيْن منطقتيْن في الذاتِ الواحِدة. تحتكِمُ المُحاوَرَةُ إلى إسكاتِ صوتِ منطقةٍ لِصالح صوتِ الأخرى. فالمُحاوَرةُ، اعتماداً على هذا الزعم، شاهِدةٌ على مسار تعالٍ في الذاتِ الواحِدة.

- الثاني، اِنطِواء المُحاوَرة في الخطاب على ألَم «الثنوية» في كتابةِ التوحيد. ما يتحقَّقُ في الوقفة، لا تستحضِرُهُ الكتابة عبْر الأثَر وحسب، وإنما أيضاً عبْر الثنوية. فالمُحاوَرَةُ، بما هي بناءٌ كتابي، تحمِلُ وَشْمَ الاستحالةِ التي فيها تتحقَّقُ الوقفة وتجربة كتابَتِها.

نختمُ الحديث عن هذا العُنصُر البنائي بالعوْدةِ إلى وضعيةِ الكاتِب في خطاب النفري، انطلاقاً من مَنفذٍ تأويلي، سبق أنْ ألمحنا إليه. منفذ يسمَحُ بإعادَةِ ترتيب علاقةِ الكاتب بما يسمَعه.

يبْدو الكاتبُ في الشكل، الذي رَصَدْنا مظهَرَيْ المُحاوَرة فيه، صامِتاً، مُكتفياً بالسماع. وفي الحالاتِ التي يُسْنِدُ فيها القولَ إلى نفسِهِ، يكونُ فيها القوْلُ بغير لسانِه. يقول؛ ولكنّ قوْلَهُ يكونُ بلِسان مَنْ «يُقوِّلُه» كما يُعبِّرُ النفري. هذا ما تُرَسِّخُهُ لازمَتا التصدير في **المواقف والمخاطبات**، أي عبارة: «**أوقفني وقال لي**»، وعبارة «**يا عبْدُ**»، من غير نسيان الاختلاف بيْن التصديريْن، الذي يتركُ أثرَهُ على وضعيةِ الكاتب في الخطاب.

تتصدَّرُ المواقفَ عبارةُ «**أوقفني وقال لي**». المُصدِّرُ للقوْل هو دَوماً مَنْ له وضعية الصامِتِ في الخطاب. في هذا التصدير، يحضُرُ الصامتُ انطلاقاً من ضمير المُتكلم قبْل أنْ يُسْنِدَ القولَ إلى مَنْ تُحيلُ عليه عبارةُ التصدير بضمير الغائب. فيَظلُّ مَنْ أسْنِدَ إليه القولُ، أي الناطق، مسبوقاً بنواةِ إنتاج الخطاب الصادِرَةِ عن الكاتب. هكذا يُطِلُّ ظِلُّ الكاتب في التصدير لِيتَراجَعَ، ظاهرياً على الأقلّ، في ما يتلو التصدير. يظهَرُ في البدايةِ، لِيصمُت ويتوارَى ويتوزَّعَ في الضمائر.

هذه النواةُ المُحيلة على الكاتِب تختفي في تصدير المُخاطبات، كأنّ الخطابَ فيها يسعَى إلى الحفاظِ على طراوَتِه بصدورهِ مُباشرةً عن المُطلق. ذلك أنَّ ظِلَّ الكاتب يختفي، لِينطلِقَ الخطابُ بنِداءٍ مُوَجَّهٍ مِن المُطلق. لا تبدأ المخاطباتُ،



مثلاً، بعبارة «أوقفني وخاطبني: يا عبدُ»، أو عبارة «خاطَبَني: يا عبدُ»، وإنّما تبدأ مُباشرةً بالنداء: «يا عبدُ». القوْلُ يتحصَّلُ في النداء، على نحو يُعمِّقُ لدَى القارئ ارتِفاعَ الوسيط، لأنّ عبارة «**قال لي**» تختفي. وعموماً، فإنّ ما يعنينا، في هذا السياق، هو أنّ **المواقف والمخاطبات** تتقدَّمُ إلى قارئها بوصفها قوْلاً صادِراً عن المُطلق، وأنّ لِكاتِبها وضعية الصامِت. غير أنّ المنفذ التأويلي، الذي ألمحْنا إليه، يُتيحُ مُواصَلة السؤال عن نِسبَةِ القوْل، ولكن مِنْ دون أنِ يُوَجِّهَهُ مسعى الاطمئنان إلى جوابٍ يوهِمُ بحلِّ الإشكال.

ينطلِقُ هذا المنفذ مِن عدِّ الصامِت هو مُنتِج خطاب **المواقف والمخاطبات**. هكذا يكفُّ الصامتُ عن أنْ يكونَ صامِتاً، لأنّ عنه يصدُرُ الخطابُ كلُّه قبْل أنْ يبنيه وَفقَ المُحاوَرَة ويُوزِّعَهُ بيْن مُتكلم ومُخاطَب وغائب. ما يتحصَّلُ للكاتب في تجربتِه، يقوله بلِسانه، ولكنّه يُسْنِدُهُ إلى المُطلق. هكذا تبْدو المسألة مقلوبة بالنظر إلى ما تكشَّفَ سابقاً عن التأويل. ولربَّما كان هذا القلبُ مصيرَ كلِّ تجربةٍ ترومُ كتابة المُطلق. لذلك شدَّدنا على ألاّ فكاكَ مِنَ الكلام المُضاعَف بما هو ابتلاء.

أفقُ تجربةِ النفري هو أنْ يُعبِّرَ بعبارةِ المُطلق، ولكنّ هذا الأفقَ يصطدمُ بجعْل المُطلق يتكلَّمُ لغة الإنْسي. جاء في **موقف العبادة الوجهية**: «وقال لي: (. . .) إنْ كتَبْتَ لِغيري محَوْتُكَ من كتابي، وإنْ عبَّرْتَ بغير عِبارَتي أخرَجْتُكَ من خطابي[77]». ولكن، ما عِبارةُ المطلق؟ لا يتعلَّقُ الأمْرُ في تجربةِ النفري بسماعِ القرآن تجربةً كما لدَى بعض الصوفية، لا لأنّ استِدعاءَ النفري للقرآن ظلَّ، كما تقدَّم مع بول نويا، محدوداً، وإنّما لأنّ هذا الصوفي رَسَمَ لِتجربَتِه أفقاً أبْعَد مِن أفق مَنْ سمّاهُم أهلَ التلاوة والقرآن، على نحو ما أوْضحنا في الفصل الأوّل من الكتاب. ما عِبارةُ المُطلق إذن؟ أهِيَ الكلام الإلهي السّاري في الوجود، الكلام الذي لا ينفَد؟ لا يُسعِفُ خطابُ النفري في الجواب، بل إنّ السؤالَ يبْدو، في ذاتِه، مِنْ غير جواب. والمُنجزُ اللغوي للنفري محكومٌ بثِقل الكلامِ المُضاعَف وألمِهِ، لذلك ظلَّ هذا المُنجَزُ مُحتفِظاً بما يفصِلُه عن المُبْتَغى.



(77) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 198.



في ضوءِ هذا المنفذ التأويلي، الذي يكشِفُ تجربة الكتابة بما هي مُفارَقة وابتِلاءٌ، يُمْكِنُ أنْ نعود إلى نهايةِ مُحاوَرَتَيْ النار والجنّة التي سَبَقَ أنْ توقّفنا عندها. لقد تقدّم أنّهما انتَهَتا بتصريحِ مَنْ له وضعية المُجيب، الذي يتَماهَى فيهما مع الكاتب، أنّ المُطلقَ مَنْ قوَّله. ولنا أنْ نتساءَلَ، باستحضار عبارةِ تصدير المواقف وظِلِّ الكاتب فيها، مَنْ يُقوِّلُ مَنْ؟ أليْسَ مَنْ يبْدو، في مشهدِ المُحاوَرَة، مُنصِتاً وصامِتاً هو مَنْ يُقوِّلُ المُطلقَ بإنتاج خطابٍ يُسْنِدُهُ إليه؟ هذا وَجْهٌ مِنْ وُجوهِ المُفارَقة التي مارَسَ النفري الكتابة من داخلها.

3 . 2 . التقطُّع

3 . 2 . 1 . حذر منهجي

يُعَدّ التقطُّع عُنصراً لافتاً في بناء النفري لِخطابه، بل يكادُ يكونُ المُمَيِّزَ الأوّل للشكل الكتابي الذي اعتمدهُ هذا الصوفي، إذ لَمْ يتخلّ عنه إلاّ في مواقفَ محدودة. إنّ نُهوضَ الشكل الكتابي على التقطُّع يَهَبُ هذا العُنصُرَ شرعية تأويلية، ويجعلُ منه موْقِعاً للتأمّل والحَفر ينضافُ إلى الموقِع الذي أتاحَتْه المُحاوَرَةُ بوصفها عُنصُراً مُمَيِّزاً للشكل الكتابي عند النفري. لنْ نَحِيدَ في اعتمادِ التقطُّع موقعاً للتأويل عمّا سلكْناهُ في مُصاحَبَة عُنصُر المُحاوَرة، أي مُصاحَبَتِهِ من داخلِ تجربةِ الوقفة، لِصَوْن فهْمِه من الاختزال، بما يُهيِّئُ للقراءة، وهي تُنصِتُ للتقطُّع في الشكل، استشرافَ أفقِهِ بوصفه تجربةً مع المُطلق وتجربةً كتابية في آن.

بَيِّنٌ، إجرائياً، أنّ الاقترابَ من هذا الأفق لا يستقيمُ إلاّ بالتنبُّه في البدْء، ولوْ على نحو محدود، إلى مظاهر التقطُّع في شكل الخطاب. هو ذا المُنطلقُ المُسعِفُ في التوغّل بالتقطُّع أبْعدَ من الشكل. غير أنّ استثمار هذا المُنطلق سيظلُّ محدوداً كما ألمحنا، لأنّه يحتاجُ، من جهة، إلى دراسة مستقِلة لِمظاهر التقطُّع، ولأنّه يُهَدِّدُ، من جهةٍ أخرى، بالانسياق وراء تفاصيلَ لا نهاية لها.

ينطوي التقطُّعُ، الذي اعتمدَهُ النفري في بناء الخطاب، على أسئلةٍ تَمَسُّ هُوية الكتابة ورهانَها. أسئلة تنتظِرُ بناءً معرفياً من مكانٍ قرائي حديث، يتغيّا تحيينَ كتا[illegible]

النفري وإدماجَها في صَوْغ تصورٍ خصيبٍ ومُتجدِّدٍ للفِعْل الكتابي. واللافتُ أنّ المُمْكن المعرفي الذي يُضمِرُه التقطُّعُ في خطاب النفري لمْ يحْظ بالدرْس، إذ لمْ يتجاوَز الاهتِمامُ به عتبة الإلماح إليه[78].

اِستجلاءُ المُمْكن المعرفي للتقطُّع في خطاب النفري يقتضي الاستضاءةَ بالقضايا النظرية التي اقترنت بمفهوم التقطّع في الكتابة الحديثة، والاستهداء بها في تأوّل خطاب النفري من داخل الزمن الثقافي الحديث، من غيْر نسيان التجربة التي حكمت كتابته ورسَمَت أفقَه.

لابدّ من التشديد، في البدْء، على أنّ التقطُّع بنية دالّة[79]، تتجاوَزُ التصور الشكلي للشكل، لِتقترنَ بتصور بعيدٍ للمعنى وللكتابة، فيما تقترنُ، في حالةِ النفري، بتجربةٍ خاصّة، يتعيَّنُ استحضارها في مُصاحَبَةِ تقطُّعِ خطابه، وفي الإنصاتِ للبياضاتِ المُتخلّلة له.

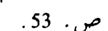
قبْل مُصاحَبةِ التقطُّع بوصفه بنية دالّة، يُمْكِنُ الانطلاق من سؤالٍ نظري عامّ، يتعلّقُ بالتشذير. نصوغه على النحو الآتي: هل كلُّ كتابةٍ مُتقطِّعة في شكلِها كتابة شذرية؟ واضحٌ أنّ هذا السؤالَ يُضمِرُ، بالنسبة إلى موضوعِ اشتغالنا، سؤالاً آخَر، هو: هل **المواقف والمخاطبات** كتابة شذرية؟ لا يُوجِّهنا في مُصاحَبة السؤال الثاني مسْعَى الانتهاء إلى الإقرار أو النفي، بقدر ما نتغيّا الإنصاتَ لِخطاب النفري في ضوء القضايا المُتحصِّلة من هذه المُصاحبة.

لا يقومُ التقطُّعُ في الشكل حُجّة على شذريةِ الكتابة وتشظيها. فليست الشذورُ أو «الشظايا» هي كلُّ كتابةٍ تتخلّلها فراغاتٌ ويطبعها التقطُّع[80]». ما يُعضِّدُ ذلك هو أنّ «الانفصال في الكتابة المُتشظية مضمونٌ وليس شكلاً، أو قلْ إنّه شكلُ مضمونٍ يُكرِّسُ مفهوماً مُعيَّناً عن الزمان، وفلسفة خاصّة عن الكائن، ورؤية مُعيّنة

(78) انظر مقدمة كتاب **نصوص صوفية غير منشورة**، م.س.، ص. 10.

(79) Ralph Heyndels, **La pensée fragmentée**, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1985, p. 12.

(80) عبد السلام بنعبد العالي، **لِعقلانية ساخرة**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص. 53.





لإنتاج المعاني، وفهْماً مُعيّناً للغة، ونظرية مُغايرة عن المؤلِّف»[81]. وهو ما يكشِفُ عن القضايا النظرية والفلسفية المُسيِّجة لتصور الكتابة الشذرية، مِمّا يمنعُ من التمادي في استعمال مُصطلحها من غير مُراقبة، ومن غير وَعْي بشجَرةِ أنساب المفهومات المقترنة بتصورها. فالسيولة التداولية التي شهدَها مصطلح الكتابة الشذرية، وهو يطمئنّ فقط إلى انفصالٍ في الشكل، تنطوي على استسهالٍ ينتصِرُ لِغيْر المعرفة النظرية. فالسيولة لم تكن مُحصَّنه بتأمّلٍ ومراقبةٍ نظريّيْن.

الوَعيُ بالتقطُّع، لا فقط في الشكل وإنما في بناء المعنى بوَجْهٍ خاصّ، مُنطلقٌ رئيسٌ في تشغيل مُصطلح الكتابة الشذرية، التي يتعيَّنُ الاحتفاظُ لِتحقُّقاتِها بمَلمَحِ الاختلافِ المانِع مِن حَصْر تصورها في تحديدٍ قارٍّ أو عامّ. ذلك أنّ مَنْ توسَّلوا بالتشذير في البناء لا يَحكمُهم رهانٌ مُوَحَّد، إذ تظلُّ دلالة التشذير مُقترنة بالتصور المُوجِّه لِمَنْ يعتمِدُ هذا البناء، ومُقترنة بتجربته في الكتابة.

إذا كان رالف هندلز سَعَى، من كتابه **الفكر الشذري (La pensée fragmentée)**، إلى إبراز التشذير بوصفه بنية دالّة، فإنّ هذه الدلالة تتحدَّدُ، كما تبدّى من مُقارَباتِ مَنْ انشغلوا بالتشذير، اعتماداً على التصورات المُوجِّهة للذات الكاتبة في إنجازها الشذري. التقطُّع، الذي يحكُمُ التشذير، ليس دالاًّ إذن على

---

(81) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها. عمد عبد السلام بنعبد العالي في إثارَة القضايا النظرية للكتابة الشذرية إلى وَصْلِها بتصوراتٍ فلسفية وفصْلِها عن أخرى. فقد وَصَلها بالكائن «كحقل متنوّع مفتوح»، وباختلاف المعاني ولا نهائيتها، وبذاتٍ «تُفتِّتُ نفسها عبْر الكتابة»، وبالنسيان الفعّال للماضي، وبمسْعَى إقحام اللانهائي «في فضاءٍ محدود، والتناقض في الاستدلال المنطقي». إنّها كتابة تقومُ على فراغ زماني لا مكاني، فراغ أساسه الاختلاف والانفصال والتعدُّد. مُقابل التصوراتِ التي وَصَلَ بنعبد العالي الكتابة الشذرية بها، عمد إلى فصْلها عن «الفهم الأفلاطوني للمعرفة التراكمية، المعرفة- التذكّر»، وعن «الزمان الهيجلي الذي يُركِّبُ لحظاته ويضمّها في مفهوم موحِّد مُوحَّد»، ص. 53 و54. بهذا الوَصْل والفصْل، أضاء بنعبد العالي المفهومات المؤطِّرة لتصور الكتابة الشذرية من غير حصْره، مِمّا يُؤمّن للتصور بُعْدَهُ الإشكالي المُتمنِّع على اختزال التشذير في شكل الكتابة مُنفصِلاً عن آليات بناء المعنى وعن المُوجِّهات النظرية المُتحكّمة في هذا البناء، وإنْ اختلفت وضعية هذه المُوجِّهات بيْن الإنجاز القديم والحديث. غير أنّ الاختلاف لا يمنعُ من إنتاج التأويل.

معنى قبْلي[82] يُوحِّدُ بيْن التجارب. هذا ما نلمِسُهُ من السّبُل التي سلكَها مُنظّرو الكتابة الشذرية، وفي مقدِّمَتِهم موريس بلانشو، الذي وَصَلَ التشذير في كتابةِ فريدريك نيتشه بالمفهوماتِ المركزية عند هذا الفيلسوف، كمفهوم التأويل، والعَوْد الأبَدي، واللانهائي، والفكر المُترحِّل[83]، وغيرها من المفهوماتِ المؤسِّسَة لِفلسفتِه. ومن ثم، فإنّ تأمُّلَ التقطّع في خطاب النفري اعتماداً على قضايا نظرية، لا يستقيمُ إلاّ في ضوء تجربةِ الوقفة وتجربةِ كتابَتِها. ومعلومٌ أنّ خصيصة الاختلاف، المُلمَح إليها سابقاً، تتقوّى عندما تَتِمُّ مُقارَبَة التقطّع في كتابةٍ قديمة، لا لاختلافِ المُنجَز القديم عن الحديث فقط، وإنّما أيضاً لاختلاف الأزمنة المعرفيةِ المُؤطِّرَة لِكلِّ مُنجَز. وهكذا فإنّ التوجُّهَ بمفهوماتٍ حديثة لِقراءَةِ خطاباتٍ قديمة يتطلَّبُ حذراً في شقِّ مسالِك التأويل، من غير أن يتخلّى هذا التوجُّه عن مسعى التحيين، الذي بدونه يتحوَّلُ القديمُ إلى مُجرَّد رُكام.

لا يكفي الوَعْيُ بأهمّيةِ التقطّع في إنتاج معرفةٍ بالخطاب الذي يتوسَّلُ بهذا التقطّع في البناء، بل لابدّ من التنبّه كذلك إلى ما تتطلّبه قراءتُهُ، وما تفرضُه من انفصالٍ عن أنماطٍ قرائيةٍ انبنت على مُتونٍ لا تُعوِّلُ على التقطّع. ذلك أنّ النصَّ المُتقطّعَ يُطالِبُ بأنْ يدُلَّ signifier بطريقتِهِ الخاصّة والمُتفرِّدة على نحوٍ يتمنَّعُ على الاختزال. من هنا يتعيّنُ قراءة النصّ المُتقطّع دون إلغاءِ الخصيصة الدّالّة للتقطّع[84]. علينا تعلُّم مقارَبةِ التقطّع بتوقيفِ ما كرَّسَتْه قراءةُ خطاباتٍ لَمْ تُدمِج التقطّع في بنائها، لئلاّ تتحوَّلَ هذه القراءةُ إلى سُلطةٍ مانعةٍ من إنتاج المعنى. لَمْ تتأسَّس عن التقطّع في بناء الخطاب مُقارَباتٌ تُرْسي آلياتٍ قرائية. فما تأسَّسَ من الخطابات المُتواصلة والمُتنامية ظلَّ مُهيْمِناً، وهذا أحدُ العوامل التي تجعلُ من الصّعب قراءة خطاب الشذرة دون إفسادِه[85].

للتقطّعِ، في خطاب النفري، تحقُّقان. أوّلهما تُجسِّدُهُ العلاقة بين مُختلِف

(82) Ralph Heyndels, **La pensée fragmentée**, op. cit., p. 58.

(83) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, op. cit., p. 228.

(84) Ralph Heyndels, **La pensée fragmentée**, p. 14-15.

(85) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, p. 228.

المواقف. وهو ما نُلفيه بيْن المُخاطبات أيضاً. الانتقالُ من موقفٍ إلى آخَر، كما من مُخاطبةٍ إلى أخرى، محكومٌ بتقطُّع وصمت؛ يفرضان على القراءةِ إدماجَهُما في التأويل. لا يستقيمُ هذا الإدماجُ إلاّ في سياقٍ شمولي لِتجربةِ الوقفة، من غير أنْ يسْلمَ هذا السياقُ ذاتُه من ألمِ القراءة. ذلك أنّ هذه التجربة ليست، بالنسبة إلى القارئ، سابقة على الخطاب، خلافاً لِمَنْ عاشها، ما دام هذا الخطابُ هو كلُّ ما يملِكهُ القارئُ لإعادةِ بناء التجربة بالتأويل وفيه. وهكذا فإنّ التقطّع، بما هو عُنصُرٌ بنائي، يسمَحُ بتأوُّل تجربةِ الوقفة، كما تسمَح تجربة الوقفة بإضاءَةِ قضايا التقطّع.

أمّا التحقُّقُ الثاني للتقطّع، فيُجسِّده كلُّ موقفٍ في ذاته، أي في طريقةِ بنائه، وهو ما يصدُقُ على كلِّ مُخاطبةٍ أيضاً. لا يُصبح التقطّعُ، في هذا التحقّق الثاني، آلية بناءٍ مُحدِّدَةٍ للعلاقة بين المواقف، وإنّما آلية لِبناء الموقف الواحد، والمخاطبة الواحدة. تُنصِتُ له القراءةُ باعتباره المُوجِّه لانتظام الموقف أو المُخاطبة. بناءُ الموقف يتِمُّ بخطابٍ مُتشظٍّ، يكونُ الانتقالُ فيه بعبارةِ «**وقال لي**» التي وهي تَصِلُ أجزاءَ الموقفِ تفصِلها دلالياً أيضاً، فيما بناءُ المُخاطبةِ يعتمِدُ تشظياً مفصولاً، غيرَ أنّه مشدودٌ إلى بدايةٍ واحدة، هي لازمة «**يا عبدُ**». وفي الحالتيْن، تكونُ القراءةُ في مُواجَهةِ خطابٍ مُتقطِّع.

انسجاماً مع هذيْن التحقّقيْن، ستُعوِّلُ القراءةُ في خطوةٍ أولى على التقطّع في الموقف الواحد وفي المخاطبة الواحدة انطلاقاً من وضعيةِ المعنى فيهما، قبْلَ أنْ تُنصِتَ في خطوةٍ لاحقة للتقطّع في وضعه العامّ، على نحو ما يسمح به الانتقالُ من موقفٍ إلى آخَر، ومن مُخاطبة إلى أخرى في الكتاب بكامله.

3 .2 .2. التقطّع في الموقف وفي المخاطبة

3 .2 .2 .1. التقطّع في الموقف

يتعذرُ حصْرُ الآلية المُوجِّهة لاشتغال التقطّع في **المواقف والمخاطبات** في خصائصَ عامّة تسْري على الكتاب بكامِله. الاطمئنانُ إلى العامّ في هذه الآلية يحجُبُ الاختلافَ. غيرَ أنّ الوعْيَ بهذا الإجراء المنهجي في قراءةِ التقطّع لا يعني

النهوض برصْد الاختلاف، لأنّ ذلك يحتاجُ إلى دراسةٍ مُستقلّة، فيما تظلُّ هذه الدراسة ذاتُها مُهدَّدة، في حال إنجازها، بمُقارَبةِ الخطاب مفصولاً عن تجربتِه. ومن ثمّ فإنّ مُصاحَبَتَنا للتقطّع في الموقف، كما في المُخاطبة، تقتَصِرُ على نموذجٍ أو نموذجَيْن، مع الانفتاح على مقاطعَ من مواقفَ أخرى بُغية إضاءةٍ أوّلية لآلية التقطّع.

لنُنصت لِـ **موقف القرب**، الذي جاء فيه:

«أوقفني في القرب وقال لي: ما مِنّي شيءٌ أبعدُ من شيء، ولا مِنّي شيءٌ أقرَبُ من شيء إلاّ على حُكم إثباتي له في القرب والبُعد.

وقال لي: البُعدُ تعرفه بالقرب، والقرب تعرفه بالوجود. وأنا الذي لا يرومُه القرب، ولا ينتهي إليه الوجود.

وقال لي: أدْنى علوم القرب أن تَرَى آثارَ نظري في كلِّ شيء، فيكونُ أغلبَ عليك من معرفتك به.

وقال لي: القربُ الذي تعرفه في القرب الذي أعرفه كمعرفتك في معرفتي.

وقال لي: لا بُعْدي عرفتَ، ولا قربي عرفتَ، ولا وصفي كما وصفي عرفت.

وقال لي: أنا القريبُ لا كقرب الشيء من الشيء، وأنا البعيدُ لا كبُعْدِ الشيء من الشيء.

وقال لي: قربُك لا هو بُعدُك، وبُعدُك لا هو قربُك، وأنا القريبُ البعيدُ قرباً هو البُعد وبُعداً هو القرب.

وقال لي: القربُ الذي تعرفه مسافة، والبُعدُ الذي تعرفه مسافة، وأنا القريبُ البعيدُ بلا مسافة[86]».

لا تستقيمُ قراءةُ الموقف وَفقَ بدايةٍ تنمو في تسلسلٍ نحو نهايةٍ مّا. فهذه القراءةُ، التي تكرَّست مع الخطاب المُتواصِل والمُتنامي، تنحصِرُ وتتراجَع، بل إنّ كتابة الموقف تبدو، استناداً إلى بنائها، كأنّها مُوجَّهة لِتدمير هذه القراءة بالكشفِ


(86) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 66 و67.



عن حُدودِها. فحِرْصُ النفري على الكتابة في جُزازات، كما تقدّم، يُعضِّدُ أنّه لَمْ يكن معنياً بالتماسُك، وإنّما بالتقاطِ ومضاتٍ تحصَّلت في التجربة، أي خارج اللغة نفسِها. ومضاتٌ محكومة بالتقطّع، لأنّها تنتظِمُ وَفقَه.

فالتقطّعُ لا يعني غياب النظام، وإنّما خلخلة مفهومه المبني على التنامي والتسلسل، بغية استنباتِ انتظامٍ أساسُه الانفصال، الذي يُمْلي على القراءة أنْ تُنصِتَ للتقطّع وتُدمِجه في التأويل، وأنْ تُصاحبَ السيرورة التي يُخفيها التقطُّع ذاتُه. فسيرورةُ الكلام في التقطّع تحتفِظُ بخفائها وتُلزِمُ القراءةَ باستنفار الجهد، ما دام التقطّع لَمْ يبْنِ ذاكِرةَ قراءتِه ولَمْ يُراكِم تآويلَ تستجليه. التقطّع، كما يَرَى موريس بلانشو، لا يوقِفُ سيرورةَ الكلام، وإنّما على العكس من ذلك، يُذكيها في هذا التقطّع ذاتِه(87)، إلاّ أنّها سيرورةٌ لِصوْن التقطّع أيضاً بوصفه بانياً لِمعنى خاصّ. معنى غير مكتمِلٍ، لأنّ مُلامَستَه للتفاوُت بين الإنسي والمُطلق يظلُّ محكوماً دوماً بتمنُّعِ المُطلق على التحديد. فالموقفُ السابقُ لا يُقدّمُ معرفة تُمكِّنُ من تحديدِ القرب، بقدر ما يُضيءُ القربَ انطلاقاً مِمّا يجعلُ المُعتِمَ مُمتدّاً في هذه الإضاءةِ ذاتِها.

الإضاءةُ بما يضمَنُ للعتمةِ امتداداً هي مُمْكِنُ الشذرةِ عند النفري، لأنّ ما تتوجَّهُ إليه، قصْدَ بناءِ دلالتِه، مُنفلِتٌ، ولأنّ الاحتجابَ من حقيقةِ هذا المُنفلت. ثمّ إنّ هذهِ الإضاءةَ المحكومة بعتمةٍ تُلازمُها هي أفقُ اللغة ومصيرُها، حسب تصور النفري للغة.

مِنْ ملامِح الإضاءةِ في الموقف، الذي نعتمدُه كوّةً للتأويل(88)، لجوءُ النفري إلى بناء المعنى بالسّلب، كما في قوله: «وقال لي: أنا القريبُ لا كقرب الشيء من الشيء، وأنا البعيدُ لا كبُعد الشيء من الشيء(89)». البناءُ بالسلب يجعلُ المعنى

---

(87) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, p. 451.

(88) تبقى هذه الكوّةُ بمنأى عن تقديم خلاصاتٍ عامّة تنسَحِبُ على اشتغال المعنى في كلِّ موقف.

(89) نماذجُ بناء المعنى بالسلب في خطاب النفري عديدة، منها قوله في **موقف العزّ**: «وقال لي: لا أنا التعرُّفُ ولا أنا العِلم، ولا أنا كالتعرُّف ولا أنا كالعِلم». يبدو المعنى المبني على السلب نفياً للمثلية، وهو النفي الثاوي في الآية القرآنية (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) الآية =

مفتوحاً في كلِّ شذرة، وإنْ ظلَّ مجموعُ الشذورِ مُرتبطاً بعنوان الموقف.

القربُ هو مدارُ كلِّ شذورِ الموقف، لكنّ بناءَ معناه لا يتحقَّقُ نتيجة تراكمِ معانٍ جزئية في كلِّ شذرة، بل إنّ بناءَ المعنى يقومُ على التخلّي عن التراكُم وتعويضه بالتقطّع، أو على تدمير التراكم اعتماداً على التقطّع. إنّها خصيصة كلِّ بناءٍ بالتقطّع، كما ينصُّ على ذلك رالف هندلز. القربُ مدارُ الشذور، إلاّ أنّ معناه متقطّع، وبذلك فالتقطّعُ ليس شكلاً فقط، بل أيضاً شكل معنى.

المعنى، في موقف القرب كما في كلِّ المواقف، ليس مُغلقاً. إنّه مُتمنِّعٌ على التحديد. لا يُمْكنُ الوَصْلُ بين أجزاء الموقف لِصَوْغ تعريفٍ له، لا لأنّ هذه الأجزاء ليست محكومة بهاجس تعريفٍ أو تحديدٍ أو إقرار، وإنّما لأنّ التقطّعَ مصيرُ معنىً يشتغِلُ على المُنفلت والهارب، وعلى ظاهرٍ لا يَظهَرُ إلاّ لِيختفي. ومن ثمّ يظلُّ وسْمُ هذا المُنفلت بالقرب، أو بغيْره من الصِّفات، خاضعاً لهذا الانفلاتِ ذاتِه. فلا يحضُرُ الوَسْمُ إلاّ مُتقطِّعاً، ناهيك عن السّلب الذي يُقوّي خصيصة التقطُّع في المعنى.

تبْدو شذورُ الموقف، إذن، كإضاءاتٍ مُتباينة لِنواةٍ تكونُ هي مدار هذه الأجزاء، دون أنْ تكون للإضاءةِ وظيفة تحديدٍ نهائي، لأنّ ذلك يتجاوَزُ مُمْكِنَها. المدارُ في كلِّ موقفٍ يكشِفُ عنه العنوان. ولا يَخفى على القارئ، في هذا السياق، تفاوُتُ علاقةِ الشذورِ، من موقفٍ إلى آخَر، بمدارها من حيث الخفاءُ والجلاء، إذ ثمّة مواقفُ ظلّت علاقة أجزائها بمدارها مُحتفِظة بدرجةٍ عالية من الخفاء. وعموماً فإنّ ما يشدُّ الشذرةَ إلى مَدارها، إذا كانَ للكتابة الشذرية مدار، يطرحُ سؤالاً نظرياً يَمَسُّ أسَّ هذه الكتابة.

علاقة الشذرةِ بمدارها، في كلِّ كتابةٍ شذرية، ذاتُ بُعْدٍ إشكالي، يقترنُ بتصور الشذرة ذاتِه. وقد أثارت هذه العلاقة اختلافاً، لا في هذا التصور وحسب، وإنّما في قراءةِ الشذرةِ أيضاً. يَرَى بلانشو، بهذا الصدد، أنّ كلامَ الشذرةِ لا يكونُ

= 9، سورة الشورى. فوصفه بالقرب والبُعد، أو السمع والبصر، هو في الآن ذاتِه نفيٌ للمثلية. وفي هذا النفي، يكونُ مصيرُ المعنى أنْ يظلَّ مُعلَّقاً وغائباً.



معزولاً أبداً[90]. لكنّ بلانشو لا يفتحُ إمكانَ قراءةِ هذا الكلام من التصور الذي أرْساهُ هيغل في تأويله لِعلاقةِ الجُزء بالكلّ. الجُزء عند هيغل ليس إلاّ لحظة من الكلّ، ولا يُمكنُ فهْم هذا الجزء، في نظره، إلاّ في علاقتِه بالكلِّ الذي يُسمّيه الوجود- الكلّ L'etre- ensemble[91]. والشذرة، بما هي جزءٌ، تخضعُ لدَى هيغل لهذا التصور[92].

يرفضُ بلانشو، كما ألمحنا، عدَّ الشذرة معزولة، من غير أنْ ينظرَ إلى اندماجها من زاويةِ تصور هيغل لِعلاقة الجزء بالكلّ[93]. ذلك ما نلمِسُه من تأويله للكتابة الشذرية عند روني شار، انطلاقاً من تمجيد التقطّع أو الانفصال بوصفه انتظاماً يُؤمِّنُ مستقبل كلام avenir de parole. انتظامٌ من نوعٍ جديد، لنْ يقومَ على الانسجام والتلاؤم والتلاحم، وإنّما يقبَلُ الانفصال أو التنوّع بوصفه المركزَ اللانهائي، الذي منه يتعيَّنُ أنْ يتحقَّقَ، بالكلام، رابطٌ، أي انتظامٌ لا يُركّب ne compose pas بل يُجاوِر[94]. من التركيب إلى المُجاوَرة، يتحقَّقُ إبْدالٌ قرائي يحتفظ بتصوره الخاصّ للشذرة ولآليات العلاقة بين الشذور. لا ينفي بلانشو النواةَ عن الكتابة الشذرية[95]، ولكن هذه النواة لا يحكمها التصور الهيغلي المُنتصِر للنسق، أو، بتعبير أدقّ، المُنتصِر لِفهْمٍ معيّن للنسق. ثمّة نواةٌ، غير أنّ علاقة

(90) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, p. 452.

(91) Ralph Heyndels, **La pensée fragmentée**, p. 27.

(92) نقد هندلز هذا التصور الهيغلي، موضّحاً أنّ التقطّع بنقصانه يُجسّد، في فلسفة هيجل، الحاجة إلى كلّية عن طريق الوجود- الكلّ L'etre- ensemble. ومن ثم فالشذرة، حسب هذه الفلسفة، لا يُمْكن أن تدُلَّ في نقصانها، أي لا يُمكنُ أنْ تدلّ إلاّ بوصفها جزءاً من كلّ. يترتَّبُ عن هذا التصور أنّ فِعْلَ التشذير وتقطيع الفكر والعبارة، في تصور نسقي، يُصبحان بدون دلالة. **المرجع السابق**، الصفحة ذاتُها.

(93) فتح بلانشو إمكانَ استيعاب الشذرة في انفصالٍ عن الفهم الذي يَرَى، كلّما كانت ثمّة شذرة، أنّ ذلك يعني وجودَ كلٍّ سابقٍ أو لاحق. تفكيرُنا، وفق هذا الفهم، محصورٌ حسب بلانشو بيْن حدَّيْن؛ هما تخيُّل التمام الجوهريِ وتخيُّل الصيرورة الجدلية، في حين أنّ هناك إمكاناً آخر لِفهْم الشذرة. انظر **L'entretien infini**, p. 451-452.

(94) **المرجع السابق**، ص. 452 و453.

(95) Maurice Blanchot, **Le livre à venir**, folio- essais, Gallimard, 1955, p. 13.

الشذور بها لا تتحدَّدُ من مسْعَى هذه الشذور إلى بناء النواةِ بوصفها كلاًّ، لأنّ ما تبنيه الشذورُ ليس، في الأساس، كلاًّ. الإضاءةُ، التي ينطوي عليها هذا التصور، تُخوِّلُ للقراءةِ الاستهداء به، في مصاحبة الوقفة.

الموقفُ، وَفقَ الكتابة التي قدّمَتْهُ عند النفري، ليس كلاًّ، وليس، إنْ استحضرنا علاقتَهُ بالكتاب بكامله، جرءاً من كلّ. لِنُؤجّل تأمّل الشقّ الثاني من هذه العبارة إلى حين تناوُل العلاقة بيْن المواقف، ولنكتَفِ مرحلياً بشقّها الأوّل.

لا تستقيمُ قراءةُ شذور الموقف بعدِّها أجزاءً لكلٍّ، لأنّ ذلك يطمسُ وظيفة التقطّع في بناء معنى مفتوح، إذ تحرصُ الشذورُ على صَوْنِه من الانغلاق، مهما صرَّحت بمَداره. التصريحُ بالمَدار لا يجعلُ من شذورِ الموقف تركيباً لِمعنى. الشذورُ لا تُرَكّبُ المعنى، بل تبنيه في التقطّع. وبهذا التقطُّع، تُدمِجُ بياضاً دلالياً لا شكلياً وحسب. هكذا ينهضُ البياضُ بمهمّةِ تأجيل المعنى ومَنْعِ اكتِمالِه، فيكُفُّ لَحْمُ الشذور عن أنْ يكونَ سبيلاً لاستنفاد المعنى أو بلوغه. ذلك أنّ الشذور تتجاوَرُ في التقاطع وبه. ليس لحْمُ الشذورِ ما يبني معنى الموقف، بل استيعابها في تقطّعِها وفي صَمْتِ هذا التقطّع، بعيداً عن مفهوم التركيب الذي ينظرُ إلى الموقف على أنّه كلٌّ مُرَكّبٌ من أجزاء.

لا يكمُنُ معنى أجزاءِ الموقف في مضمونها وإنّما في تقطُّعها. إنّها خصيصة الكتابة الشذرية كما يُعلِّمنا موريس بلانشو(96). فالجزءُ، الذي تجسِّدُهُ الشذرة، لا يسعى إلى التلاحُم مع باقي الأجزاء لبناء كلٍّ مّا، «لأنّ الشذري لا يتقدَّمُ الكلّ، بل يُقال من خارج الكلّ le tout وبَعْدَه(97)».

ليس الانشغال بالكلّ، اعتماداً على التلاحُم والتركيب، حصيلة تصورٍ هيجلي فقط، وإنّما هو أيضاً نتيجة لِما كرَّسَتْهُ الخطاباتُ المُتواصِلة من قراءات. ومن ثمّ فإنّ الخطابات المُتقطّعة لمْ تبْن بَعْدُ نمطاً قرائياً مُخالِفاً، يتخلّصُ مِمّا رسَّختْه أنماطٌ قرائية أخرى، أي تلك التي تأسَّست على مَتْن مُغاير. التمادي في قراءةِ الخطاب

(96) Maurice Blanchot, **L'entretien infini**, p. 229.

(97) **المرجع السابق**، الصفحة ذاتها.



المُتقطّع بآليةِ قراءةِ الخطاب المُتنامي نسيانٌ لِتفاعُل نمَطِ الكتابة مع القراءةِ التي يتطلّبُها.

يقومُ **موقف القرب**، الذي به فتحْنا سؤالَ المعنى، على تقطُّعٍ دالّ، فيه وبه يتِمُّ إنتاجُ المعنى. توقّفُ الشذرة، في الموقف، لا يُفيدُ، بالانفصال الذي يُحدِثه في الخطاب، أنّ الموقفَ توقّفَ وانتَهى، وإنّما يُفيدُ امتدادَ احتمالاتِ هذا المعنى. غير أنّ الامتدادَ لا يحتكِمُ إلى تنام أو تسلسُل، بل إلى الصمت الذي ينطلِقُ من توقُّف الشذرة. هذا ما يجعلُ التقَطّعَ بانياً للمعنى كما تقدّم مع رالف هندلز. وهكذا فإنّ كتابة النفري تُضمِرُ أسئلتَها من داخل هذا التقطّع نفسِه، بوصفه مُميِّزاً لها. وهي بذلك تُعلِّمُنا، منذ زمن بعيد، الفهْمَ والتأويلَ عبْر التقطّع، مُرسِّخة انفصالَ الخطاب بما هو صوْنٌ لِنقصِ المعنى. وقد ظلَّ الفهْمُ القائمُ على التقطّع، الذي فتَحَه النفري، يتيماً كما الكتاب تماماً. فلمْ تتأسَّس ذاكِرةُ هذا الفهْم الذي شدَّدت على أهمّيتِه الدراساتُ الفلسفية والنقدية في الزمن الحديث.

لا يُمْكنُ للإضاءات السابقة أنْ تستنفدَ آلياتِ التقطّع، كما أنّها لا تسعَى إلى ذلك. فالغاية من إثارَةِ القضايا السابقة الوعْيُ بضرورةِ إدماج التقطّع في القراءة، مع تحصينه من كلِّ معنى قبْلي. ذلك أنّ دلالة التقطّع تتلوَّن، كما أنّ درجَتَه موسومة بالاختلاف.

تحتفظ درجَة التقطّع، من حيث خفاءُ المعنى، بتفاوُتِها من موقفٍ لآخَر عند النفري. ففي بعض المواقف، يختفي الخيطُ الذي يشدُّ الشذور إلى مدارها. ويبْدو الانتقالُ من شذرةٍ إلى أخرى أشبه، كما يقول بول نويا، بقفزِ «مِن قِمّةٍ إلى قِمّة فوقَ هاويةٍ هي- بالنسبة إلينا- الفراغ الذي لا تستطيع عقولنا أنْ تملأه[98]». ذلك ما نلمِسُه، تمثيلاً لا حَصْراً، في الشذور الآتية:

«وقال لي: مَنْ لمْ يغترف العِلم مِن عيْن العِلم لمْ يَعْلم الحقيقة، ولمْ يَكُن لِما علِمَه حُكم، فحلّت علومُهُ في قوْلِهِ لا في قلبه، كذلك تحُلُّ فيمَن عَلِم.

وقال لي: إذا ثبتَّ فانطِق فهو فرضُكَ.

---

(98) **مقدمة نصوص صوفية غير منشورة**، م. س.، ص. 10.



وقال لي: كلُّ معنويةٍ مُمعناةٌ، إنّما معنيت لتصرف، وكلُّ ماهيةٍ ممهاة، إنّما أمهيت لِتُختَرَع.

وقال لي: كلُّ محلولٍ فيه وعاء، وإنّما حَلَّ فيه لِخُلوِّ جَوفِه، وكلُّ حالٍّ موعَى وإنّما خلا لِعجزه، وإنّما أوعى لِفقره.

وقال لي: كلُّ مُشارٍ إليه ذو جهة، وكلُّ ذي جهة مكتنف، وكلُّ مُكتنف مفطون، وكلُّ مفطونٍ مُتخيّل، وكلُّ مُتخيّل مُتجزئ، وكلُّ هواءٍ ماس، وكلُّ ماس محسوس، وكلّ قضاءٍ مُصادف[99]».

توسَّطت هذه الشذورُ **موقفَ معرفة المعارف**. آصِرَةُ ما تقدَّمَها وتَلاها بمَدار الموقف أقلُّ خفاءً من حالها في هذه الشذور، التي ظلّت آصِرَتُها بالمَدار، إذا استثنينا الشذرة الأولى، خَفِيّة. ذلك ما يُقوّي التجاوُرَ الباني للتقطّع. تقوية تَمْحو المَدارَ أو تُخفيه. وكلَّما تقوّى التقطُّع وعَلَت حِدَّتُه تقوَّت الحاجة إلى التأويل، وترسَّخَ مطلبُ البحث عن طُرُقٍ جديدة للقراءة.

إلى جانب الصّمت الثاوي في التقطُّع بين الشذور السابقة، توسَّلَ النفري في صَوْغِها باسْمِ الشمول: «كلّ»، الذي اعتمدَهُ في غير هذا الموقف، كما اعتمده في مُخاطباته. يُضاعِفُ اسْمُ الشمول من غموض المعنى، لأنّه يطمسُ الإحالة المُباشرة ويجعلها مُعلّقة بيْنَ أكثر من احتمال. تعليقُ الإحالة توغّلٌ بالمعنى في الاحتِمال، الذي لا يقترب منه القارئُ إلاّ بالتمثيل. غيرَ أنّ التمثيل لا يستجيبُ لِمعنى الشمول، ولرُبّما يتعارَضُ معه، لِيظلَّ المعنى مُضمِراً لِتقطُّع يبنيه قبل أنْ يتجسَّد في شكل الخطاب. وقد ألمَحَ التلمساني، مِن غير الموقع الذي يُوجِّهنا في القراءة، إلى خصيصةٍ شدَّدنا عليها في مُقارَبةِ المعنى، وهي خصيصة تمنُّع المعنى على الاستنفاد. فقد نصَّ في شرحه للشذرة الرابعة المتعلِّقة بالمحلول والوعاء على أنها تنطوي على علومٍ جمّة، «التعرُّضُ لِذكْرِها يفتَحُ بابَ الكلام فيما يضيقُ به العُمر ويستنفِد الزمانَ وهو لا يفرغ[100]». إذا كانَت هذه حال شذرةٍ واحدة، فإنّ

(99) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 84.

(100) عفيف الدين التلمساني، **شرح مواقف النفري**، م. س.، ص. 176.



تجاوُرَها مع باقي الشذور يدعو القراءةَ إلى التخلّي عن وَهْمِ تطويقِ خطاب النفري، وعن زَعْمِ بناءِ تأويلٍ بدون ثقوب.

ينضافُ إلى وضعيةِ الإحالة في الشذور، بثُّ النفري لِأحكامٍ تُرْبكُ التأويل، لِما تطرَحُه من إشكالٍ للفهْم، مثل حُكمِه على خلوّ الموعَى بالعجز، وعلى كوْن الموعى إنّما أوعى لِفقره. كما أنّ الانتِقال من شذرةٍ إلى أخرى لا يرومُ تقليصَ التكثيف، بل يبدو الانتِقالُ كما لوْ أنّه مُوجَّهٌ لِصَوْن التكثيف، والاحتفاظ للأسْرار بالمُعتِم فيها. وقد بَدَت أيضاً هذه الشذورُ، مُقارَنة بما تقدَّمَها وتلاها، مُنزاحة عن مَدارها، الذي فصَلنا دلالتَهُ عن دلالةِ «الكلّ».

لابدّ مِن الإشارةِ، في معرض الحديث عن **موقف معرفة المعارف**، إلى تضمّنِهِ لِمقطعٍ كسَّرَ التقطّعَ واعتَمَدَ بناءً يقومُ على الاتّصال، إذ شَغَلَ المقطَعُ المُكسِّرُ للتقطّع صفحة ونصف، خِلافاً لِما سادَ في الشذورِ التي تقدَّمَتْه. لا ينحصِرُ هذا التكسيرُ على **موقف معرفة المعارف**، بل نُلفيه في مواقفَ أخرى، وإنْ ظلّت محدودَةَ العدَد. كما نُلفيه في بعض المخاطبات. وقد أثارَت المواقفُ التي تقلَّصَ فيها التقطّع اهتمامَ آرتر آربري وبول نويا، وجعلت الثاني يُخالِفُ الأوّلَ في تأوّله لها. وسنُلمِحُ إلى الموضوع من غير تفصيل في موضعٍ لاحق.

3.2.2.2. التقطّع في المخاطبة

إلى جانب الاختلاف بين الموقف والمخاطبة مِن حيث حضورُ ظِلِّ الكاتب في لازمةِ الأوّل واختفاؤهُ في لازمةِ الثانية، كما أشرنا من قبْل، نعثرُ في سياق تأمُّل التقطّع على ملمحٍ آخَرَ للاختلاف. يتجسَّدُ هذا الملمَحُ في تخلّي المُخاطبات عن العنونة واكتفائها بالترقيم[101]، في حين اعتمدت كلُّ المواقف على وَسْمٍ يُضيئها.

---

(101) وحدها المخاطبة الواحدة والعشرون اعتلاها العنوان التالي: **«مقام ردّ موهبة الكيل»**. أمّا «النصّ» الذي حملَ عنوان **«مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت»**، فإنّ لازمَتَه تجعله ينتَسِبُ إلى الموقف. وقد وَرَدَ في العديد من المخطوطات داخل المواقف، في حين أوْرَدَهُ آرتر آربري في نهاية المخاطباتُ، وهو ما اعترَضَ عليه بول نويا.



ينجُم عن هذا المَلمح، بالنسبة إلى قِراءَةِ التقطّع، إجْراءٌ هامّ. ذلك أنّ الموقفَ يسمَحُ، استناداً إلى الإضاءةِ التي يُحقِّقُها العُنوان، بالتنبّه إلى مدارٍ يُقرَأ التقطّعُ في ضوئه، من غيْر أنْ يكونَ للمَدار مفهومُ الكُلّ. لا يُمْكنُ نسيان علاقة التقطّع بمَدار الموقف. ففي هذه العلاقة، يتأسّسُ معنى مُنفصِلٌ عن النّمو والتسلسل، لأنّه لا يتوجَّهُ إلى معلوم. هكذا يُسيِّجُ العنوانُ- المدارُ التقطُّعَ من غير أنْ يَحُدَّ من آليتِه، بل على العكس من ذلك يُغذيها ويفتَحُ مساربَ للمُعتم الذي يظلُّ سارياً بينَ بياضاتِ الشذور، التي تتحوَّلُ إلى بياضاتٍ في المعنى. أمّا تخلّي المُخاطبة عن العنوان، فيُعَمِّقُ الوعيَ بالتقطُّع في القراءة، التي تُباشِرُ الاقترابَ من المُخاطبة دون إضاءةٍ قبليةٍ تستهْدي بها. وقد تبدّى أنّ المُخاطبة لا تتخلّى، في الكثير من نماذجها، عن المَدار، بيْد أنّها لا تُضيئه بعنوان كما هي الحال في الموقف. هكذا يُصبحُ الكشفُ عن المَدار مهمّة القراءة، لا بغايةِ الاطمئنان إلى كلٍّ يُغلِقُ المخاطبة ويُقيِّدُ الأجزاءَ بناءً عليه، وإنّما بغايةِ مُصاحبَةِ معنى التقطّع. معنى لا ينهضُ على تكتّل الأجزاء وترابُطِها، بل على انفِصالٍ يُعطي للتجاوُر وظيفة بنائية. مِن هنا تتكشّفُ دلالة امتناعِ قراءَةِ الشذرة مُنعزلة كما تقدّم مع موريس بلانشو. الامتناعُ، في هذا السياق، لا يعني دَعوى تلاحُم السابق عن الشذرة باللاحق عليها، بل يعني إدماجَ التجاوُر في القراءة. من التلاحُم إلى التجاوُر إبدالٌ رئيسٌ في تصور مُقارَبةِ الشذرة.

تخلّي المخاطَبة عن الوَسْم أو العنونة يُعمِّقُ آلية التجاوُر ويُرْسي التقطّعَ آلية لِبناء المعنى. وحتّى المُخاطَبات التي رسَّخت من خارج العنونة حضوراً للمَدار، اعتماداً على لازمةٍ دلاليةٍ تُوازي لازمة الافتتاح[102]، لمْ تتخلّ عن التجاوُر. فهذه اللازمة الدلالية تسمَحُ بصَوْغ عنوانٍ لأكثرَ مِن مُخاطَبة، كما هو الشأن بالنسبة إلى المُخاطَبة السابعة التي يُمْكِنُ عنونتها بمخاطبة «**الهمّ المحزون**»، والمخاطبة الخامسة عشرة التي يُمكنُ وَسْمها بمخاطبة «**ما أنتَ منّي ولا أنا منك**». ومع ذلك، فإنّ المعنى في مثل هذه المُخاطَبات لا ينمو لِيبني كلاً مُتَلاحِمَ الأجزاء،

(102) نقصِدُ بلازمةِ الافتتاح عبارة «**يا عبد**».



وإنّما لِيُضيءَ التجاوُرَ والتشظي والبياضَ بيْن الشذور وإنْ تقاطعت في المَدار.

لا يستقيمُ، في ما نزعم، الانتقال في المخاطبة من شذرةٍ إلى أخرى بالطريقةِ ذاتها التي نعتمدها في قراءةِ الخطاب المُتواصِل. فكلُّ شذرةٍ إلاّ وتفرضُ توقُّفاً في القراءة، أي صمتاً. ذلك أنّ الصمتَ لا يكتسي أهمّية بالغة في إستطيقا التقطّع وحسب[(103)]، وإنما يتحوّل، فضلاً عن ذلك، إلى مُوجِّهٍ قرائي، به ينتظِمُ إيقاعُ مُصاحَبةِ المقروء.

تتوزَّعُ هذا التوقّفَ المُتحكّمَ في القراءة والمُنظِّمَ لفِعْلِها وجْهَتان؛ الأولى مُرتبطة بالشذرة في التجاوُر، فيما الثانية مُتّصِلة بمُحتَمَل الشذرة في هجرَتِها إلى حقولٍ دلالية أخرى، لِما تنطوي عليه من تكثيفٍ دلالي. فحتّى إنْ سلَّمْنا بأنّ الشذرةَ لا تكونُ مُنعزلة، فإنّها تحتفِظ بطاقةِ تسلُّلِها إلى حقولٍ دلالية، لا تبقى رهينة المُحاوَرة بيْن الإلهي والإنسي المُسيِّجة لكلِّ المُخاطبات. ولكن الشذرة لا تفقِدُ، في الآن ذاتِه، معناها المُؤسَّس على التجاوُر مع غيْرها. وبالجملة فإنّ ما يجعلُ التقطّعَ بنية دالّة هو إيقاعُ القراءةِ نفسُه. فتقطُّعُ الخطاب يفرضُ على القراءة توقّفاً، لا للانتقال إلى شذرةٍ أخرى، وإنّما لإنتاج الأسئلة وتقليب الاحتمالاتِ التي تتولَّدُ من التوقّفِ ذاتِه. الخطابُ، في ضوء هذا التأويل، يقودُ إلى المُساءلة بما هي، كما يَرَى موريس بلانشو، تفكيرٌ بتقطُّعٍ[(104)].

تطرحُ المخاطباتُ إمكانَ إخضاعِها لِتصنيفٍ من زاويتيْن؛ زاوية حجْم شذور المخاطبة، وزاوية نمط العلاقة بين هذه الشذور. ومع أنّ هذا التصنيفَ يَعِدُ باستنتاج قوانينَ عامّة تُقرِّبُ من آليات إنتاج الخطاب لدَى النفري، فإنّه يُهدِّدُ بتركيز الاهتمام على هذه الآليات ونسيان التجربة الصوفية المُوجِّهة للخطاب وبنائه. لهذا نكتفي بإشاراتٍ مُقتضبة عن زاويتَيْ التصنيف، يُمكنُ أنْ تتحوّلَ إلى مداخلَ قرائية في دراساتٍ أخرى.

في الزاوية الأولى للتصنيف، يتبدَّى احتكام شذورِ المخاطبات إلى التنويع في

(103) 
Ralph Heyndels, **La pensée fragmentée**, p. 46.

(104) المرجع السابق، ص. 24.



الحجْم. فقد اختلفت المخاطبات لا فقط مِن حيث حجْمُها، وإنّما أيضاً من حيث حجْمُ الشذور التي تخلّلتها. هكذا شهِدَ تنوّعاً حتّى داخلَ المخاطبة الواحدة. ثمّة مخاطباتٌ قائمة بكامِلها على شذورٍ قصيرة مثل المخاطبة الرابعة والعشرين والمخاطبة الخامسة والعشرين وغيرهما، ومخاطباتٌ قائمة بكاملها على شذورٍ يتَّسع حجْمها نسبياً مثل المخاطبة الثالثة، إن استثنيْنا شذرتَها الأخيرة، فيما مخاطبات أخرى زاوَجت بيْن الشذور القصيرة والشذور التي يتّسع حجْمها نسبياً، مع تفاوُتٍ في هيْمنةِ نمَطٍ من هذيْن النمَطيْن على الآخَر. فطوْراً تُهيمِنُ الشذورُ القصيرةُ كما في المخاطبة الثامنة عشرة، وطوْراً تُهيمِنُ الشذورُ التي يتراجَعُ فيها القِصَر كما في المخاطبتيْن؛ الثالثة والعشرين والثانية والخمسين. وقد يتساوَى نسبياً حضورُ النمَطيْن في بعض المخاطبات كما في المخاطبتيْن؛ الأولى والرابعة. ثمّة أيضاً مخاطبات وَرَدَت بدون تشذير، أي بمقطعٍ واحدٍ من بدايتها إلى نهايتِها كما هي الحال في المخاطبة الواحدة والعشرين، والمخاطبة الرابعة والأربعين، والمخاطبة الخامسة والأربعين. وهي مُخاطباتٌ تنضافُ إلى المواقفِ التي تقلَّصَ فيها التقطّع.

رَصْدُ التفاصيل الخاصّة بهذه الزاوية الأولى من التصنيف يقودُ إلى الجزئيات التي تُمَكّنُ من تحديد بناء الخطاب. غيرَ أنّ ما يعنينا بوجْهٍ عامّ هو الإشارة إلى أنّ الشذرة، التي تُعوِّلُ على حجْمٍ واسعٍ نسبياً، تبْدو كما لوْ أنّها مُكوَّنة من أجزاءٍ مُهيَّأة للانفصال، أي للتقطّع إلى شذورٍ صُغرَى. غيْرَ أنّ هذا البُدُوّ لا يصمُدُ عند اختباره. فتقطيعُ الشذرة إلى أجزاء صُغرَى لا يطمِسُ الوَصْلَ القائمَ بينها. وصْلٌ يقومُ على الشرح والتفسير والإضاءة. وهي الوظائف التي يتخلّى عنها الخطابُ، في الغالب الأعمّ، عندما يستنبتُ التقطّعَ البيِّنَ في مفاصلِه، أي لمّا تقصُرُ الشذرة إلى أقصى حدٍّ. وعندما تتوقّفُ الشذرةُ ذات الحجْم الواسع نسبياً، تعودُ آلية المُجاوَرة لِتُنظِّمَ علاقتَها بما يليها ويتقدَّمُها، أي إنّ التوقّفَ يُصبحُ بانياً لمعنىً مُخالِفٍ للآلية التي تحكّمت في اتّساع الشذرة.

ألمحنا سابقاً إلى اختلافِ درجَةِ التقطّع بين شذور الموقف، وهو ما يَصدُقُ على المخاطبة أيضاً. فأحياناً يحتكِمُ الانتقالُ من شذرةٍ إلى أخرى على الشرح

الدّالِّ على التنامي[105]، ولكن هذا التنامي يظلُّ محدوداً، إذ سرعان ما يتكسَّرُ ليبقى التجاوُرُ مُتحكِّماً في علاقةِ الشذور. اِتّساعُ حجْم الشذرة نسبياً يسمَحُ بمُلامَسةِ تنامٍ دلالي داخلها، إلاّ أنّ الانتقالَ إلى شذرةٍ أخرى يوقِفُ التنامي ويُدمِجُ المُجاوَرة، بما هي بناءٌ من خارج التلاحُم. ولنا أنْ نتذكّرَ دوماً أنّ الكتابة لدَى النفري تمّت في جُزازات، أي إنّها لمْ تكن مَعنية ببناء كتابٍ بمعناه السائد. هكذا تُتيحُ الزاوية الأولى في التصنيفِ التنبّهَ لوضعيةِ المعنى في علاقتِه بحجْم الشذرة. فغالباً ما يبُثُّ التكثيفُ الشديدُ صمْتاً وبياضاً في الشذرة، ويُهيِّئها، في الآن ذاتِه، لِتدُلَّ في التجاوُر وخارجَه.

أمّا الزاوية الثانية في التصنيف، الخاصّة بالعلاقة بيْن الشذور، فتُتيحُ التنبُّهَ إلى آليةِ الانتقال من شذرةٍ إلى أخرَى، والتمييز في ضوء هذا الانتقال بيْن أنواعٍ من العلاقات. وتجنُّباً للتفصيل، نقتصِرُ على مظهَرَيْن لِهذا الانتقال، مع الإشارة إلى الاحتمال التأويلي الذي يُضمِرُهُ كلُّ مظهَر. وقد احتكمْنا في تحديدِ المظهَر على المُهَيْمِن فيه، لأنّ المظهرَيْن، بوجْهٍ عامّ، يتداخلان في بناء الخطاب.

المظهرُ الأوّل: طمْسُ الانتقال من شذرةٍ إلى أخرى لِأثر التعالقِ بينهُما. في هذا المظهَر، يكونُ التجاوُرُ في أعلى تحقّقاتِه، وترتفِعُ حِدَّةُ التقطُّع دلالياً، مِمّا يتطلَّبُ من القراءةِ البحثَ عن الوشائج من خارج المفهوم الذي كرَّسَتهُ الخطاباتُ

---

(105) من نماذج شرح الشذرة لِسابقتها في المخاطبة الواحدة، العلاقة التي نلفيها بين الشذرة الأولى والثانية في المخاطبة السادسة؛ جاء فيهما:
«يا عبدُ: كأنّك أعطيتَ سِوَايَ عهْداً بطاعَتك، إنْ دَعاكَ لبّيْتَه، والتلبية إسراعٌ في الإجابة، وإنْ صَمَتَ عنك ابتدأتَه، والابتداءُ طاعة المُحِبّ.
يا عبدُ: انظر إلى كرَم الخطاب ولُطفي بك، أين ما صرف العتاب أقولُ كأنّك، وأنتَ إنّك».
واضِحٌ أنّ الشذرة الثانية تشرحُ الأولى، لأنّها تعودُ إلى «كأنّك» التي تصدَّرت الأولى، كيْ تعُدَّها لطفاً في الخطاب. لطفٌ ينقلُ الحاصِلَ المُعَبَّر عنه بِـ «إنّك» إلى مُجرّد احتمال؛ يُعبِّرُ عنه الخطابُ بِـ «كأنّك». ولكن هذا الشرحَ ينقطع، أي يكفُّ عن التنامي في ما تلا الشذرة الثانية، إذ تعقبها الشذرة الآتية: «يا عبدُ: مَنْ لمْ تكُن له حقيقة به، كيْفَ يضُرُّ أو ينفع»، لِيعود البناءُ بالمُجاوَرَة بوصفه المُميِّز لإنتاج المعنى في التقطّع. انظر: **المواقف والمخاطبات**، ص. 215.



المُتواصِلة والمُتنامية للوشيجة. كما أنّ البياضَ الدلالي، الذي يتولَّدُ في هذا المظهَر، يُوسِّعُ الإمكانَ القرائي، إذ يَعمِدُ القارئُ إلى الإنصاتِ للشذرة لا في تجاوُرها الخاصّ، أي داخل المخاطبة، وإنّما في تجاوُر مُوسَّعٍ يستدعي مُخاطباتٍ أخرى. واللافتُ أنّ التقطّع الطامسَ لِأثر الانتقال يشتغِلُ، على نحو جليّ، في المُخاطباتِ التي تُعوِّل في بنائها على القِصَر الشديد. لِنُنصِت للمخاطبة الثامنة والعشرين، التي تُجسِّدُ في بعض شذورِها هذا الانتقال:

«يا عبدُ: كِلاهُما لكَ عِبرة؛ إضعافي إيّاك عن الضعيف، وتفويتي إيّاك على القويّ.

يا عبدُ: أنتَ أعظمُ عِندي حُرمة من اسمك.

يا عبدُ: يَومُك هو عمرك.

يا عبدُ: لا تُعِن على مسألتي فتكونَ كالطالب مَفرّاً منّي.

يا عبدُ: سَلْني حِفظك عليّ، لا أرضَى لك سِوايَ حافِظاً.

يا عبدُ: وكَّلتُ حِرماني بطلَبك مِنّي.

يا عبدُ: بقيت الغيبة ما بقيت مِنّي ومنك المُطالبة.

يا عبدُ: لا تصِحُّ المُحادثة إلاّ بيْن ناطقٍ وصامِت.

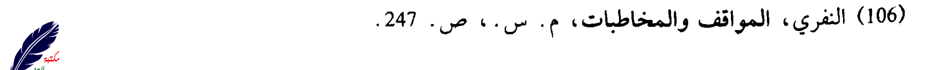
يا عبدُ: وكَّلتُ حجابي بطلبك لي[106]».

تنطوي هذه الشذور، وفق بنائها، على إمكان قراءتِها معزولة عن بعضِها، لأنّها تُضمِرُ حدّاً من الاستقلال الذاتي. يُحقِّقه، من جهة، تكثيفها البيِّنُ من قِصَرها الشديد، ويُتيحه، من جهةٍ أخرى، طمْسُ الانتقال فيها لِأثر التعالق بينها. هكذا يُصبح مُستساغاً التساؤلُ عن مُوجِّه الانتقال من شذرةٍ إلى أخرى، وعن العلاقة بين الشذرةِ الثالثة وما تقدَّمها، وعن العلاقة بين الشذرةِ ما قبْل الأخيرة ومُجمل شذور المُخاطبة.

صحيحٌ أنّ هذا التساؤلَ يحتفِظ بمُوجِّهاتِ ما تكرَّسَ في ذاكِرةِ القراءةِ المُؤسَّسَةِ على الخطابات المُتواصِلة، ولكنّ الوعْيَ بإمكان صَوْغه من موقِع التجاوُر، يضمنُ

---

(106) النفري، **المواقف والمخاطبات**، م. س.، ص. 247.



إدماجَ الانفصال في بناء القراءة، على نحو يجعلُ التقطُّع دالاً في ذاتِه. الوَعيُ بهذا التقطّع يَحُدُّ من استقلاليةِ الشذرة ويُقيِّدُها بمفهوم التجاوُر. كما يُهيّئُ التفكيرَ في العلاقاتِ من خارج ما كرَّسَتْه القراءةُ التي تأسَّست على التسلسُل والتنامي.

قد نعثرُ في هذه المُخاطبة على نواةٍ جزئية، وقد تُسْعِفُ في أنْ تتسَمَّى «حجاب الطلب». وهي نواةٌ مشدودة إلى شذورٍ أخرى مبثوثة في العديد من المواقف والمخاطبات. غير أنّ هذه النواة تتميّزُ، في المخاطبة التي نتأمّلها، بملمَحيْن. أوّلهما أنّ ثمّة شذوراً مُنفصلة تماماً عنها، مثل الشذرة الثالثة والشذرة ما قبْل الأخيرة. ثانيهما أنّ هذه النواة تقومُ على التعارُض، إذ ثمّة دعوة من المُخاطِب إلى مُخاطَبه بأنْ يسأله الحِفظ، أي أنْ يتوجَّه إليه بالطلب، ولكن المُخاطِب يعودُ لِيَعُدَّ الطلب غيبة وحجاباً، داعياً المُخاطَب، على نحو ضِمني، إلى ترْكِ الطلب. إدماجُ هذا التعارُض في البناء يُصبح مُوجِّهاً للتقطّع. فآلية التقطّع مُهيَّأة لاستيعاب التعارُض، الذي يغدو في ضوء ذلك حصيلة تجربةٍ مع المُطلق. وهو ما يقودُ إلى الاستنتاج أنّ التقطّع بناءٌ شاهِدٌ على تجربةٍ صوفية ببياضاتِها وآفاقِها، وليس مُجرّدَ شكلٍ للخطاب، وسيأتي بيانُ ذلك بنوعٍ من التفصيل.

المظهرُ الثاني: احتفاظُ الانتقال من شذرةٍ إلى أخرى بأثر التعالق بينهما. صيغُ هذا المظهر، في خطاب النفري، عديدةٌ. نُشيرُ إلى بعضها باختزال شديد في ما يلي:

أ- بداية الشذرة اللاحقة من نهايةِ سابقتِها.

من نماذج هذه الصيغة، ما جاء في المخاطبة الأولى، والثانية، والرابعة والعشرين. في الأولى نقرأ:

«يا عبدُ: إنْ عرفتَ مَنْ أنتَ منّي كنتَ مِن أهل المراتب». وقد تلتْ هذه الشذرةَ الشذرةُ الآتية:

«يا عبدُ: أتَدْري ما المراتب؟ مراتبُ العِزّة يوم قيامي ومراتب التحقيق يوم قيامي، أولئك يَلوني وأولئك أوليائي(107)».

---

(107) المرجع السابق، ص. 207. وجاء في المخاطبة الرابعة والعشرين:



هل كان مُمْكناً أنْ يُدمِجَ النفري الشذور التي تبدأ مِن سابقاتِها؟ إذا جاز الجوابُ بالإيجاب، فلِمَ، إذن، بَنَى الخطابَ على التقطّع؟ إنّه السؤالُ الذي يُلازمُنا في مُصاحَبةِ كلِّ صيغ المظهَر الثاني، الذي لمْ يتخلّ عن التجاوُر من داخل أثر التعالق نفسه.

ب- توسيع لازمة «يا عبدُ» انطلاقاً مِن إضافةِ عبارةٍ أخرى لهذا النداء وضمان تكرارها.

من نماذج ذلك، ما وَرَد في المخاطبة الأولى. فيها أضافَ النفري إلى لازمةِ الافتِتاح عبارَةَ «إنْ عرفت مَنْ أنت منّي»، مع تنويعٍ لهذه العِبارة اعتماداً على النفْي والإثبات. نقرأ في هذه المخاطبة:

«يا عبدُ: إنْ لمْ تعرف مَنْ أنتَ منّي لمْ تستقرّ في معرفتي.

يا عبدُ: إنْ عرفتَ مَنْ أنتَ منّي كنتَ مِنْ أهل المراتب.

يا عبدُ: اِعرف مَنْ أنتَ يكُن أثبَتَ لِقدَمِك ويكُن أسْكنَ لِقلبك.

يا عبدُ: إذا عرفتَ مَنْ أنت حملتَ الصبْر فلمْ تَعْيَ به.

يا عبدُ: إذا عرفتَ مَنْ أنت أشهَدْتُك محَلّ العِلم بي مِن كلِّ عالِم، ومقرَّ الوجْد مِن كلِّ واجد[108]»

ليست العلاقة بين الشذور ما يَلفِتُ القراءة، بل لجوء النفري إلى تقطيع الخطاب، وتخلّيه عن إمكان إدماج الشذورِ في فِقرةٍ واحدة اعتماداً على أدواتِ الربْط. بهذا التخلّي، يُصبحُ التقطّع، من داخل التماثل البيِّن بيْن الشذور، مُوجِّهاً للتأويل. وما دام الخطابُ لا يُفرِّط في التقطّع، حتّى وهو يُلمِحُ إلى أثر تعالقٍ مّا، فإنّ على القراءةِ ألاّ تنساهُ في بناء المعنى، وإلاّ نسِيت ما به يتحدَّدُ الخطابُ الذي عليه تشتغِل.

ج- اِعتمادُ التماثل في بنية العِبارة التي تلي نداءَ الافتِتاح.

يترتّبُ عن هذا العُنصُر البنائي إيقاعٌ مُتقارب؛ وهو للتذكير ضالِعُ الحضور في

= «يا عبدُ: مَنْ عرَفني سامَرَ الخطر، ومَنْ سامَرَ الخطر مقتَ نفسَه وإنْ ذكَر
يا عبدُ: مَنْ مقتَ نفسَه غضَّ عمّا عليها رَهْبة وعمّا عليها رغبة». ص. 242.

(108) **المرجع السابق**، ص. 207. انظر هذه الخصيصة، أيضاً، في المخاطبة الثالثة، ص. 210.



خطاب النفري. من نماذجه، الشذور الثلاث التي تصدّرَت المخاطبة الأولى. فيها نقرأ:

«يا عبدُ: إنْ لمْ أنشرْ عليك مرحمة الرّحمانية لطَوَتْك يَدُ الحدثان عن المعرفة.

يا عبدُ: إنْ لمْ تُنَرْ لك أنوارُ جبروتي لخطفتْك خواطفُ الذلة، وطمستْك طامِساتُ الغيار.

يا عبدُ: إنْ لمْ أسْقِك برأفتي عليك أكوابَ تعرُّفي إليك أظمأك مَشرَبُ كلِّ عِلم، وأحالتك بَرْقة كلِّ خاطر[109]».

التماثلُ في البنية يَسْري في المعنى العامّ، الذي يتحدَّدُ مِن علاقة المُخاطِب بالمُخاطَب، ضمن شرطٍ يُجرِّدُ المُخاطَبَ من دَوره في ما تحصَّلَ له بإبراز فضل المُخاطِب في ذلك. واللافتُ أنّه كلّما تقوّى التماثلُ في البنية إلاّ وتقوّى إمكانُ تأوُّل الشذرة مُنفصلة عمّا تقدَّمها وتلاها. ففي هذه الصيغة يتكشّفُ التجاوُرُ من بنية الخطاب، لكن كلَّ شذرةٍ تحتفِظ باحتِمال تأوُّلِ معناها من داخل التجاوُر ومن خارجه في آن.

د- اِعتمادُ نهايةٍ مُوحَّدة للشذور، بما يجعلُ لازمة الافتِتاح مصحوبة بلازمةِ إغلاق الشذرة.

من نماذج هذه الصيغة، المخاطبة الخامسة عشرة، التي جاء فيها:

«يا عبدُ: ثبتَ لك الحرْفُ ما أنتَ منّي ولا أنا منك، عارَضَك الحرْفُ ما أنتَ منّي ولا أنا مِنك.

يا عبدُ: جُعْتَ فأكلتَ ما أنت منّي ولا أنا مِنك، عطِشْتَ فشربْتَ ما أنتَ منّي ولا أنا مِنك.

يا عبدُ: لما أعطيتَ شكَرْتَ ما أنتَ منّي ولا أنا مِنك.

يا عبدُ: رأيْتَني فنمتَ ما أنت منّي ولا أنا مِنك.

---

(109) المرجع السابق، ص. 206. أُنظر هذه الخصيصة بتحققٍ أعْلى في المخاطبة الرابعة والثلاثين، ص. 251.



يا عبدُ: ناجيْتُكَ فطلبْتَ ما أنتَ منّي ولا أنا منك، أحضرتُك فسألتَ ما أنت منّي ولا أنا منك[110]».

لا تقومُ المخاطبة بكامِلها على هذه البنية، بل تُكسِّرُها بالتخلّي عن لازمةِ الإغلاق طوراً، وبتنويعِها طوراً آخَر. فقد تمَّ التخلّي عنها مِن الشذرة التاسعة إلى الثالثة عشرة، لِيتِمَّ تنويعُها في ما تبقّى مِن شذور المخاطبة، حيثُ استبدَلَ بها النفري العبارةَ الآتية: «مَنْ. . . . وإلاّ فلا»، على نحو ما هو بيِّنٌ من الشذور الآتية:

«يا عبدُ: مَنْ رآني عرفني وإلاّ فلا، مَنْ عرفني صبرَ عليّ وإلاّ فلا.

يا عبدُ: مَنْ صبرَ عن سِوَاي أبْصَرَ نِعمتي وإلاّ فلا.

يا عبدُ: مَنْ أبْصَرَ نِعمتي شكرني وإلاّ فلا[111]».

هذه الشذورُ وأخرى تلتْها تتقاطَعُ مع الصيغة الأولى التي انبنت على انطلاق الشذرة مِن سابقتِها. وهذا ما يَلفِتُ الانتباهَ إلى دَوْر التقطّع. فالخطابُ يُبدلُ بالاسترسال التقطُّعَ، الذي يتقوّى بلازمةٍ تنطوي على وظيفةِ الإغلاق. فيغدو التماثلُ بيْنَ الشذور مُسوِّغاً لِقراءتِها في تجاوُرها، ولكنّ لازمة الإغلاق تُتيحُ الإنصاتَ للشذرةِ في احتمالها الدلالي المُنفصِل. ذلك أنّ الإغلاق يتفاعَلُ مع التكثيف الذي به تُصاغُ الشذرة، مِمّا يتطلَّبُ تأويلاً لاختراق التكثيف.

ليست الغاية مِن رَصْدِ صيغ المظهر الثاني حَصْرها. ذلك أنّ خطابَ النفري ينطوي، مِن حيث بناؤهُ، على مداخلَ عديدةٍ للتصنيف. فما وجَّهَنا في الإشارةِ إلى بعض هذه الصيغ هو التنصيصُ على أنّ التعالُقَ بينَ الشذور، في المظهر الثاني، لا يُلغي التقطّع، بل يُدمِجه- عبْر التوقف الذي يُحدثه للقراءة- في إنتاج علاقاتٍ من خارج التنامي والتسلسُل. ليس الأثر، الذي يحتفِظ به الانتقال بينَ الشذور، علامة على التسلسل، بل هو، على العكس، بناءٌ لِعلاقةِ التقطُّع بهذا الأثر نفسه، وإلاّ كان الخطابُ استرسلَ على نحو مُتواصل، مثلما تبدّى من الرّصْدِ

(110) **المرجع السابق**، ص. 228.

(111) **المرجع السابق**، ص. 229.



السابق لآلية اشتغال الخطاب في الشذرةِ ذاتِ الطول النِّسبي. فإصْرارُ الخطاب على إيقافِ الشذرة للانتقال إلى أخرى، على الرغم من إمكان هذا الخطاب مُواصلة تناميه، لافتٌ في سياق ما نرومُ الاستدلالَ عليه.

لَمْ يكن النفري مُنشغِلاً، في كتابتِه، ببناءِ خطابٍ مُتواصِل، بل إنّ تجربة الكتابة لَمْ تستقِم لديه إلاّ في التقطّع وبه. من هنا يُصبحُ إصرارُ الخطاب على الانتقال اعتماداً على التوقّفِ عُنصُراً بنائياً، يُحرِّضُ على قراءَةِ الشذرة في ضوء التجاوُر، الذي لا يُلغي العلاقة ولكنّه يُعيدُ بناءَ مفهومِها، كما يسمحُ للشذرةِ بأنْ تدُلّ من داخل تكثيفِها استناداً إلى الاحتمالات المُضمَرة في هذا التكثيف ذاتِه.

لا يعني التقطّع، إذن، إلغاءَ التعالق، وإنّما فصْلَه عن التسلسل والتنامي وتعويضه بالتجاوُر المُستَوعِب للتناقض. كما أنّ التجاوُرَ يَهَبُ الشذرةَ إمكاناً أوسَعَ للهجرةِ خارج سياقِها، خلافاً للتنامي. بالتجاوُر، تُصبحُ الشذرةُ أكثرَ تحرُّراً في علاقتِها بالسابق واللاحق. فالشذرةُ اللاحقة لا تُوسِّعُ سابقتَها اعتماداً على انتِظام وتسلسل، بل تُجاورُها مُحرِّضة القراءَةَ على التأويل. لذلك ينبغي التنبيه على أنَّ اعتمادَ مفهوم المَدار، لا يعني البتّة إمكانَ تلخيص المُخاطبة أو الموقف. البناءُ بالتقطّع مُتمنِّعٌ على التلخيص، لأنّ هذا البناء يُدمِجُ صمْتاً يتجاوَزُ مُمْكِنَ التلخيص. وقد تنبّه دارسو التشذير إلى احتفاظ الشذور بمُعتِمٍ لا يقبلُ التلخيص[112]. وسنخصُّ الصمتَ الباني للخطاب، في تأوُّل دلالات التقطُّع، بوقفة تفصيلية.

قبْل الشروع في تأويل التقطّع، لابُدّ من الإلماح إلى المواقف والمخاطبات التي تخلّت عنه في البناء. صحيحٌ أنّها قليلة في الكتاب، ولكنّ حضورَها يُلزِمُ منهجياً بالإشارة إليها.

3.2.2.3. الخطاب الموصول

تخلّى النفري في بعض المواقف كما في بعض المخاطبات عن التقطّع، واعتَمدَ بناءً مُخالِفاً تنتبهُ إليه العينُ دونَ عناء. ذلك أنّ ملمحَه الأوّلَ يُجسِّدُهُ شكلياً

---

(112) Ralph Heyndels, **La pensée fragmentée**, p. 46.



تراجُع البياض الذي كانَ لافتاً في البناء بالتقطّع. ومع ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ المواقف والمخاطبات، التي اعتمدت خطاباً موصولاً، ظلّت مُندرجة ضمن التقطّع العامّ الذي هيْمَن على الكتاب، أي أنّ الخطابَ الموصول، وإنْ تخلّى عن التقطّع، يبقى في سياق الكتاب مَقطعاً يُحافِظ على خصيصةِ التجاوُر مع غيره من المقاطع. ذلك ما سنُضيئه في التحقّق الثاني للتقطّع.

أثارَت بعضُ هذه المواقف، التي تقلّصَ فيها التقطّعُ أو تخلّت عنه كلّية، شكَّ آرتر آربري إلى حدٍّ قادَهُ إلى عدِّها مدسوسة في كتاب النفري، إذ رَأى أنّها تُشوِّشُ على بنية المواقف[113]. وهو ما حذا به، في نظر بول نويا، إلى إدراج نصّ «**مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت**» في نهاية الكتاب، مع عِلمه أنّ مخطوطاتٍ عديدة توردُ النصَّ في قلب المؤلَّف[114]. غير أنّ ما عدَّهُ آربري مدسوساً، شكّلَ في تأويل نويا أسَّ عمَل النفري ومادّتَه الأصيلة[115].

وقد استند نويا في هذا التأويل إلى الوشيجة التي تجمعُ نصّ «**مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت**» بِـ **موقف معرفة المعارف**، و**موقف وأحلّ المنطقة**، اللذيْن خصَّهما بالتحليل[116]. منه استنتَجَ أنّ النصوصَ الثلاثة احتكمت إلى أسلوبٍ قيامي، جعَلَ من النفري واحداً من الرؤياويين الكبار في الآداب الدينية كما هو شأن أنبياء بني إسرائيل، الذين يسمحُ خطابُ النفري بالتفكير فيهم[117]. ولمْ يَفُت بول نويا، وهو يُشيرُ إلى علاقةِ البنية في «**مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت**» ببنية الثوراه، التنصيص على أنّ الأسلوبَ القيامي في **موقف معرفة المعارف** ظلَّ وثيقَ الصِّلة بالقرآن[118]. كما واصَلَ، دفاعاً عن أصالةِ هذه النصوص، تفكيكَ ما اعتمدهُ آربري في تسويغ رفضِه لها. فعَنْ دَعوى أنّها مُستوحاة من فكرةِ المهدي

---

(113) Paul Nwyia, **Exégèse coranique et langage mystique**, p. 390.

(114) **المرجع السابق**، ص. 401.

(115) **المرجع السابق**، ص. 390.

(116) **المرجع السابق**، من ص. 392 إلى ص. 400.

(117) **المرجع السابق**، ص. 391.

(118) **المرجع السابق**، ص. 394.



المُنتظر الغريبة عن فكر النفري، يَرُدُّ نويا قائلاً: «لِنفرضْ أنّ موضوعَ هذه الرؤى هو المهدي، ما المانعُ مِن قبول أصالتِها، ما دام المهدي، هنا، هو المسيح كما يسمح نصُّ النفري بالاستنتاج؛ المسيح الذي عدَّهُ أهْلُ السُّنّة المهدي الشرعي الوحيد[119]». وإلى جانب ذلك، التمَسَ نويا لِبنية هذه النصوص مُسَوِّغاً من الخطاب الصوفي، مُشيراً إلى البناء عند الحلاج، قبْل أنْ يُلمِح إلى المُحتمَل الشعري الذي انطوت عليه هذه النصوص من داخل النثر، فاتحاً إمكانَ تأوُّلها من موقعٍ شعري، كان أدونيس أفاد منه كما تقدَّم في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

صحيح أنّ الاختلافَ بيْنَ التأويليْن لمْ يكُن، في الأساس، بدافِع بنية التقطّع، ولكنّه انطلقَ من مقاطعَ تقلَّصَ فيها التقطُّع. وهو ما يعنينا في هذه المقاطع، التي نعثرُ على ما يُماثِلها خارجَ النصوص المُختَلَف بشأنها، إذ ثمّة نصوصٌ أخرى تخلّت عن التقطّع من غير أنْ ترتبط بالأسلوب القيامي[120].

تلاشي التقطّع في هذه المواقف، أو اتِّساع النَّفَس السّردي فيها، أو إضمارها، حسب تأويل آربري، لفكرةِ المهدي، كلّ ذلك لا يقومُ حُجَّة للتشكيك في أصالتِها، لا لأنّ بنيتَها، كما يَرى بول نويا، مُستنبَتة في نصوص الحلاّج السابقة عليها وحسب، وإنّما أيضاً لِنهوضِها على إيقاعٍ يسِمُ خطاب النفري. إيقاع يبني فرادَةَ الخطاب من داخل الحوار بيْن المُطلق والمُقيَّد. وهو الحوار الذي شهِد لحظاتٍ مُتقطِّعة بحُكم رهانه على المُستحيل. وقد اختلفَ أثرُ هذه اللحظات في استرجاع الكتابة لها بيْن التكثيف والتوسيع، مِن غيْر أنْ تفقِدَ المقاطعُ، التي اتّسَعَ حجْمُها، صِلتَها بالتقطُّع العامّ، لأنّها تظلُّ، في الأخير، لحظة في سياق لحظاتٍ محكومة في عُمقها بالتقطّع.

ما كتَبَهُ النفري، في الجُزازات الخاصّة بهذه المواقف المُثيرة للجَدَل، احتفظ، وإن فاضَ عن القِصَر اللافتِ في مواقفَ أخرى واستنَدَ إلى تسَلسُلٍ نسْبي

---

(119) **المرجع السابق**، ص. 401.

(120) ينبغي ألاّ ننسَى أنّ النفري كتبَ اعتماداً على أشكالٍ أخرى، منها الشعر الموزون. إلاّ أنّ ما يَلفِتُ في النصوص المُختلف بشأنها هو إدماجها ضمن كتابةٍ توسَّلت بالتقطّع.



في بناء المعنى، على الصّمت الذي به ينتقِلُ النفري من موقفٍ إلى آخَر، بل احتفظَ على الصمت في ثنايا هذه المواقف نفسِها. ذلك أنَّ **موقف معرفة المعارف** عوَّلَ على التقطُّع في بدايتِه، وحتّى عندما تَراجَعَ التقطّعُ فيه ظلّت لازمة «وقال لي» مُخترقة له، بغايةِ إدماج الصمت في البناء. أمّا **موقف وأحلّ المنطقة**، فانبنى أساساً على التقطّع. والشذرةُ ما قبْل الأخيرة فيه المبنية على الأسلوب القيامي مُدمَجَة في هذا التقطّع نفسه. هكذا يبقى الموقفُ المُثير، في سياق سؤال التقطّع، هو الموسوم: «**مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت**». وهو ذاتُه يحتكِمُ في الانتقال من مقطعٍ إلى آخَر إلى عِباراتٍ ذاتِ وشيجةٍ بلازمةِ المواقف وبلازمةِ المخاطبات أيضاً. فقد تأسَّسَ هذا الانتقالُ البنائي في «**مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت**» على العِبارات الآتية: «وقال لي»، «يا عبدُ»، «يا عبدُ آنَ أوانُك»، «كذلك يقولُ الرّبّ»، «كذلك أوقفني الرّبّ»، «يا أيّتُها النائمة هَلُمّي»، «وقال لي حان. . .»، «وقال لي أنْصِت». فصيَغ هذا الانتقال تظلُّ، على اختلافِها، محكومة بتوقّف، أي بصمتٍ مُخترقٍ لحوارٍ منذورٍ للتقطّع بوصفه تجربة وجودية قبْلَ أن يكونَ شكلَ حوار.

لا تنحصِرُ قضايا موقف «**مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت**» في التقطّع وحسب، بل تتَّسِع لِتشمل وضعية المُخاطَب الذي التبَسَ بأنثى، ولِتشمل أيضاً النَّفَس الإيروسي السّاري في الموقف. ومن ثمّ فإنّ الأسئلة التي يُثيرُها هذا الموقف تحتفِظ بالتّعدّد. ومهما انبنى هذا الموقفُ على تنامٍ قلّما يُصادِفه القارئُ في خطاب النفري، فإنّه يظلُّ مُختَرَقاً بصمتٍ مُولِّدٍ لغموضٍ كثّيف. وهو الغموضُ الذي يمنعُ من إمكان تلخيص هذا الموقف، وإنْ جازَ وَسْمُه بأنّه من المواقف القائمة على مشاهد قيامية. وإذا تأمّلنا الموقف في علاقتِه، على نحو عامّ، بالكتاب، فإنّ خصيصة التقطّع تظلُّ لصيقة به، ما دام الموقفُ لحظة في مسار لحظاتٍ تتأسَّسُ العلاقة بينَها على التوقّف. لابُدّ أنْ تتوقّفَ لحظة لِتبدأ أخرى، لا بهاجس بناءِ كلٍّ مّا، وإنّما بدافعِ رَصْدِ المُنفلت والمُتملِّص. ولعلّ هذا ما يتبدّى في الانتقال إلى التحقّق الثاني للتقطّع، الذي نقتصِر، في الإشارة إليه، على المواقف دون المخاطبات، حرصاً على الإيجاز.



3.2.3. التقطّع بين المواقف

إلى جانب التحقّق السابق للتقطّع، ثمّة تحققٌ آخَرُ لا يقتصرُ على ما يحكُمُ شذورَ الموقف الواحد أو المُخاطبة الواحدة، وإنّما يتعدّاهُ إلى ما يحكُمُ أيضاً العلاقة بيْن المواقف. فالانتقالُ من موقفٍ إلى آخَر ينطوي على تقطُّعٍ وصَمْت.

اِستندَت قراءةُ ابن عربي لمواقفِ النفري على مفهوم المقام الصوفي، وهو المفهوم ذاتُه الذي امتدَّ إلى شرح عفيف الدين التلمساني للمواقف. وهكذا فإنّ رَصْدَ العلاقة بين المواقف احتكمت، في القراءة التأسيسية التي أرْساها الشيخُ الأكبر لكتاب النفري، إلى هذا المفهوم. وقد شدَّدت القراءةُ، كما تقدّم، على التناسُب الذي وجَّهَ الانتقال من موقفٍ إلى آخَر، فيما شكّكَ التلمساني في التناسُب بدَعوى أنّ ترتيبَ الكتاب لمْ ينهَض به النفري، بل تكفّلَ به حفيده.

كِلا الموقفيْن؛ الإقرارُ بالتناسُب أو الشكُّ فيه، يطرحُ أسئلة تَمَسُّ مفهومَ العلاقة ذاتَه. فالتناسُبُ، الذي تُقِرُّ به قراءةُ ابن عربي، لا يحتكِمُ إلى التنامي الكتابي أو التسلسُلِ في الخطاب، وإنّما إلى استحالاتٍ في التجربة، يُنصِتُ إليها الشيخُ الأكبر مِن موْقِع المقامات. التناسُب، بناءً على هذا الموقع، ليس، إذن، عقلياً، إذ لا يستنِدُ إلى انتظامٍ سابقٍ على التجربة، بل هو مُتحصِّلٌ منها.

واستناداً إلى ذلك، فإنّ التناسُبَ الذي تبنيه التجربة الصوفية لا يحتفِظ لِمفهومِ العلاقة بالخيوط التي تنتظِمُها خارجَ التجربة. فهذا المفهومُ يخضَعُ، في التجربة وبها، إلى إعادةِ بناءٍ صوفي، أي إلى مسارٍ قائم على التحرُّر مِمّا يحكُمُ العلاقة بيْن الأشياء والذوات، وبيْن المُقيَّد والمُطلق. علاقاتٌ أخرى تنفتِحُ في هذا المسار، من داخل انتظامٍ خاصّ يبْدو غريباً على مَنْ لمْ يتحقّق من التجربة وبها. هكذا فالانتقالُ في المقامات يحتفِظ ببياضاتٍ لا تُفصحُ عن التناسُب الذي يحكمُها إلاّ بمُكابَدَةِ هذا الانتقال. إنّه تناسُبٌ غيرُ عقلي. يُرْسي تصوّراً جديداً للعلاقة يتَّسِعُ لِما لا يتّسِعُ له التناسُبُ العقلي، يتّسِع للتقطّع نفسِه. هو ذا الموقعُ الذي منه تأوّلَ ابنُ عربي المواقف. من ثمّ يظلُّ سؤالُ التقطّع في الكتابة مُشرعاً على قضايا أخرى لا تقتصِرُ على المقامات وحسب.

أمّا شرْحُ عفيف الدين التلمساني فيعْزو الخللَ، الذي بَدا له في التناسُب، إلى

الترتيب. وهو بذلك يُثيرُ لِقارئه سؤالَيْن. الأوّل، يتعلّقُ بمفهوم الترتيب ذاتِه في الطريق الصوفي وحُدودِه في إضاءةِ مسالِك هذا الطريق، خصوصاً إذا استحضَرنا إشاراتِ النفري التي تَعُدُّ الترتيبَ حجاباً، كتلك التي جاء فيها: «يا عبدُ: أنا أظهَرْتُ كلَّ شيءٍ وجعلتُ الترتيبَ فيه حجاباً على معنويته، وصيَّرْتُ الحدَّ عليه حجاباً عن مُرادي فيه[121]». الثاني، يتعلّقُ بمَدَى صلاحيةِ مفهومِ الترتيب في الاقتراب من كتابةٍ تُعوِّلُ على التقطّع. ذلك أنّ الترتيب أقرَبُ إلى الكتابة المُتسلسلة والمُتنامية منه إلى كتابةٍ تستنِدُ إلى التجاوُر وإدماج الصمت في بنائها.

للموقعِ الذي أرْسَتْهُ قراءةُ ابن عربي للعلاقة بيْنَ المواقف خصوبَتُه، غير أنّ ثمّة أمكِنة أخرى لِتأويلِ هذه العلاقة، ولاسيما إذا تمّت مُقارَبتُها من مكان الفِعْل الكتابي. فِعْلٌ بَنى هُويتَهُ، في مُمارسةِ النفري، على التقطّع والصمت. فإذا كانَ كلُّ موقفٍ، كما أوضحنا سابقاً، يُنتجُ معناه لا بناءً على التسلسل والتنامي بل على التجاوُر، فإنّ صِلة الموقف بغيرهِ من المواقف الأخرى تضعُ مفهومَ العلاقة على محكِّ السؤال والمُراجعة، وتمنعُ من التمادي في اعتمادِه استناداً إلى التنامي والترتيب وغيرهما من الروابط العقلية. صحيح أنّ مفهومَ العلاقة ينفصِلُ عن دلالتِه المُعتادة في التجاوُر القائم بيْن شذورِ الموقف الواحد، إلاّ أنّ هذا الانفصال يتقوّى مع كلِّ قراءةٍ ترومُ بناءَ الوشائج بيْن المواقف. ذلك أنّ هذه القراءةَ تكونُ أمامَ تقطُّعٍ بَيِّنٍ، مِمّا يُلزمُها بعدم نسيانه في صَوْغ التأويل، وإلاّ قارَبَت مَتْنَها بما يتعارَضُ مع بنيتِه.

تأوُّلُ العلاقة بين المواقف مِن موقع الفِعْل الكتابي، لا مِن موقع المقام الصوفي وحسب، يُلزمُ بالتخلّي عن مفهوم الترتيب، بل إنّ هذا المفهومَ يَفقِدُ صلاحيتَهُ القرائية في كلِّ مَتْنٍ يتأسَّسُ على التقطّع. الترتيبُ حجابٌ قرائي في مُقارَبةِ كتابةٍ لا تنبني عليه، بل تتأسَّسُ على إبراز حُدودِهِ وقيودِه، إذ يغدو فيها الترتيبُ ذاتُهُ مظهَراً من مظاهِر السِّوَى، لأنّه مُثقلٌ بمُسبقاتٍ مانعةٍ مِن فتْحِ مفهوم العلاقة على احتمالاتِه اللانهائية.

---

(121) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 223.



بالتخلّي عن الترتيب، لا العقلي وحسب وإنّما المُستنِد أيضاً إلى الانتقال في المقامات، يتسنّى تهييء خطاب النفري لِأسئلة الفِعل الكتابي، من غير نسيان تجربتِه الوجودية المُرتبطة بالمُطلق والسِّوَى. هكذا يُمْكِنُ أنْ نتأوَّلَ علاقة المواقف بمدارٍ مُفتَرَضٍ للكتاب. فقد افترَضنا سابقاً أنّ لِكلِّ موقفٍ مَداراً لا يتحدَّدُ بوصفه كلاًّ قائماً على أجزاء، وهو ما يسمحُ بتوسيعِه لِيشملَ علاقة المواقف بما يُمْكِنُ افتراضُهُ مداراً للكتاب.

لِمَدار كتاب النفري، كما وضّحنا في أكثر من مُناسبة، وضعية السيرورة. المَدارُ ذاتُهُ مُتملِّصٌ. لا يستقيمُ الاقترابُ منه إلاّ بالإقامةِ في العُبور. الرؤية أو الوقفة محكومتان، بما هما انفصالٌ عن السِّوَى، بالتقطّع، أي لا سبيلَ للديمومةِ فيهما. والكتابة، التي أنجزَها النفري في جُزازاتٍ، خطّت هذا المُتملِّصَ بالاستناد إلى التقطّع. فكانَ التقطّعُ، بوصفه تجربة وجودية وتجربة كتابية، أسَّ العلاقة التي تصِلُ بيْن المواقف. وسنعودُ لاحقاً إلى هذا الملمح بغايةِ بناء تأويلٍ للصمت السّاري في كتاب النفري، انسجاماً مع حِرْص الكتاب على إدماج الصمت في انتظام الشكل.

ثمّة مدارٌ مُتملِّصٌ. لا يُسعِفُ وَصْلُ القراءةِ بيْنَ المواقفِ في بنائه. ليس للمدار صورةُ كلٍّ مُؤلَّفٍ من أجزاء، بل له صورةُ «ما لا يَظهَرُ ولا يُستَر» بتعبير النفري. الاحتجابُ من حقائقِ هذا المَدار. والظهورُ مِن حقائقِه أيضاً. والعلاقة به موشومة بمُستحيلٍ لا يتخلّى عن استحالتِهِ مهما انفتَحَ فيها مِن إمكان. وانطلاقاً من ذلك، فإنّ كلَّ موقفٍ في الكتاب يحتفِظ، من داخل وَجازَتِه، بأثر المُنفلت الذي يُمْلي على الكتابة أنْ تكونَ خاطفة وقصيرةً ومُتقطِّعة.

لا تستقيمُ قراءةُ كتاب النفري بلَحْمِ المواقف، أو بعدِّها أجزاءَ قابلة لِرَصٍّ يقودُ إلى تحصيلِ كلٍّ مُتماسك. فالمواقفُ لا تستجيبُ إلى ترميمٍ ينهضُ على إجراءِ التنامي والتسلسُل، إذ ليس ثمّة كلٌّ يُمْكنُ بلوغه. ثمّة، في التجربة وفي الكتابة، تقطُّعٌ دالٌّ، يُلزمُ كلَّ تأويلٍ بالإنصاتِ له.

قراءةُ المُؤلَّف اعتماداً على تنام أصرَّ الشكلُ الكتابي على التخلّي عنه، لا تقودُ إلاّ إلى التعميم، مهما احتفظ الكتابُ بمَدارٍ عامّ. ذلك أنّ العلاقة بيْنَ المواقف لا

تحتكِمُ إلى مسارٍ يُفضي إلى نهايةٍ مّا، ما دامت النهاية مُتعارضة تماماً مع تجربةِ الوقفة المنذورة لِعُبورٍ مُتجدِّد. وهو ما شدَّدنا عليه، في الفصل الثاني، لمّا نبّهنا على أنّ الوقفة محكومة مِن حيث التجربة بما يتعارَضُ مع دالِّها. إنّها محكومة بيقظةٍ تجعلُ منها عبوراً مُستمرّاً.

ثمّة مُنفلتٌ لا يكفُّ عن الانفلات. لِظهورهِ صورةُ البَرق، لأنّ الانفلاتَ حقيقتُهُ. وهو ما يجعلُ الظهورَ والاحتجابَ مِن عناصِر هذا الانفلات. المُنفلتُ يظهرُ مِن غيْر أنْ يظهر. والانشغالُ بالسِّوَى الحاجبِ للظهور يَتوارَى لِيَعود، أي أنّ هذا الانشغالَ يرتفِعُ مِن غيْر أنْ يمَّحي. فهو حقيقة المُقيَّدِ والمحدود. لذلك يتبدّى، في العديد من المواقف، أنّ الكتابة تتعقّبُ مُمكناً لا يَكفُّ عن ترسيخِ استحالتِه، أو مُستحيلاً يُغري بركوب مُخاطرَةِ تحويلِه إلى إمكان. هكذا تعودُ بعضُ الشذورِ، في مواقفَ متباينةٍ، بصيَغٍ مُتقاربة، لا لأنّ ثمّة تكراراً في التجربة، وإنّما لأنّ المُستحيلَ فيها يتجدَّد. عودةُ الاستحالة من داخلِ كلِّ إمكانٍ مَلمَحٌ من ملامِح مَدار الكتاب، الذي شدّدنا على انفصاله عن مفهوم الكُلّ.

العلاقة بيْن المواقف شاهِدةٌ إذن، بالصمت المُنظِّم للانتقال من موقفٍ إلى آخَر، على المُنفلت. كتابة المُنفلتِ، التي إليها ينتسِبُ مؤلَّفُ النفري، لا تستقيمُ للبناء المُتواصِلِ والمُسترسل، لأنّ حقيقة التجربة موشومة بالتقطّع بما هو قدَرٌ ومصيرٌ لها. لا يقوَى البناءُ المُتواصِلُ في الكتابةِ على رَصْدِ ظاهرٍ لا يظهَرُ إلاّ لِيختفي. فتمنُّعُ المُحْتَجِبِ بظهورهِ على التقيُّدِ يجعلُ هذا البناءَ محدوداً بتناميه، ويَهَبُ التقطّعَ صلاحيتَه من داخل الانفلات.

الظهورُ الخاطفُ للمطلق محكومٌ ببياضات؛ أساسُها حقيقة المطلق من جهة، وحدودُ مَنْ يبتغي الرؤية مِن جهةٍ أخرى. ولنا في هذا السياق أنْ نستحضِرَ شاهِداً سبقَ أنْ أوْردناه، جاء فيه: « كلُّكَ خلْقٌ فماذا تروم؟». الحدُّ الذي به يصطدِمُ الواقفُ، حسب هذا الشاهِد، يأخذ وَجْهاً آخَرَ في الكتابة. في الوقفة، يصطدِمُ الصوفي بحدودِه البشرية. أمّا في الكتابة، فيصطدِمُ بانفلاتِ المُطلق من اللغة.

ليس صُدفة، إذن، أن يكتُبَ النفري تجربتَه في جُزازات. فالتجربة لا تحتكِمُ إلى التسلسُل. قد يُسعِفُ تأمّلها من مَوْقع المقامات في افتراض الوشائج بيْن

المواقف، غيْر أنَّ موقعَ الكتابة لا يسمحُ بذلك، كما أنّ الشكلَ الكتابي، الذي توسَّلَ به النفري، يقومُ على التقطّع. الكتابة في جُزازاتٍ تنتصِرُ للتقطّع لا بوصفه خياراً، وإنّما بوصفه مصيراً لِتجربةٍ نهضت على المُستحيل. الكتابة المُتقطّعة تجربة مُضمِرةٌ للأقصَى الذي بلغتْهُ في سَعْيها إلى كتابةِ المُطلق. من هنا سوف نحرصُ على تأويل عنصُر التقطّع في خطاب النفري انطلاقاً ممّا يَصِله بالتقطّع في تجربة الوقفة.

3.2.4. التقطّع بين الخيبة والصمت

لِتأويل التقطّع في خطاب النفري مسالكُ مشدودةٌ إلى تجربةِ الوقفة بما هي علاقة خاصّة مع المُطلق. لا يستقيمُ هذا التأويل إلاّ بالاستضاءة بتجربةِ الوقفة مهما احتفظت بمُعتمِها وبياضها. فالعتمة من عناصر حقيقةِ الوقفة، لذلك لا تعارُضَ في حرصنا على الاستضاءةِ بالمُعتم.

اللافتُ في كلِّ مُحاولةٍ لِرَبْط تقطّع خطاب النفري بتجربتِه هو تعدُّد المسارب والتآويل التي تنفتِحُ أمام هذا المُبْتَغى. فالغموضُ الواسمُ للأفق الذي استشرَفَتْه التجربة يجعلها مُتملِّصة عن كلِّ سَعْيٍ إلى التطويق والحَصْر. وقد رجَّحْنا، مِن بيْن الاحتمالات المُمكنة لِتأويل التقطّع في خطاب النفري، موقِعيْن خصيبيْن؛ هما الخيبة والصمت، مع التنصيص على الثراء الدلالي الذي يَسِمُ الموقع الثاني.

3.2.4.1. التقطّع والخيبة

لعلّ أوّلَ ما يتعيَّنُ الانطلاق منه في اختيار منطقة الخيبة لِتأويل التقطّع في الشكل الكتابي عند النفري هو تحريرُها مِن معنى قيمي، أي المعنى المُطمئنّ إلى تقابُلٍ قبْلي جاهز. وذلك بالكفّ عن عدِّها مُقابلاً لِظفَرٍ مّا، لأنّ الظفَرَ لنْ يكون، في هذا السياق التقابُلي، إلاّ علامة على الانتهاء والحدّ. فمنطقة الخيبة، التي منها نتأوّلُ التقطّع، هي في العُمق ظفَرٌ مِن خارج التقابُل، أي ظفَرٌ بالانتِساب إلى الأقصَى والنائي والمُنفلت. ظفرٌ ببلوغ منطقةِ الخيبةِ التي تتطلّبُ مُخاطرةً خاصّة.

للخيبةِ، في تجربةِ النفري، أكثرُ مِن ضِلْع. ولِتجلّيها في التقطّع أكثرُ مِن

مَلمَح. أوّلُ هذه الأضلاع مشدودٌ إلى حقيقةِ الوقفة، وثانيها مُرتبطٌ بكتابةِ الوقفة، وثالثها مُمتدٌّ في كلِّ قراءةٍ ترومُ تأويلَ خطاب النفري. فعَدْوَى الخيبة تتسرَّبُ مِن التجربة وخطابها إلى الفِعْل القرائي ذاتِه. ومن ثمّ فإنّ مُقارَبة الخيبة، في ضوء علاقتِها بالتقطّع، تُلزمُ بالإنصاتِ لهذه الأضلاع، التي سنُصاحبُها مِن غير تفصيل.

تتكشَّفُ الخيبة، بما هي تقطّعٌ يحْكُمُ تجربة الوقفة، مِن مُوجِّهَيْن رئيسَيْن؛ هما الحلمُ بالديمومة والرِّهانُ على الانفِلات. خصوبة المُوجِّهَيْن ورحابة أفقِهما في تجربة النفري يجعلُ مِنهما مَوقعيْ إضاءة، مِمّا يُسوِّغ تناوُلَ كلِّ مُوجِّهٍ على حِدة.

ترومُ الوقفة، كما وضّحنا في موضعٍ من هذا الكتاب، مُفارَقة الحُدود البشرية. ومع أنّ الواقفَ يوشِكُ، حسب النفري، على تحقيقِ المُفارقة، فإنّ هذا الوُشوكَ يحتفِظ باستحالتِه مِن زاويتيْن. الأولى، امتناعُ المفارقة، والثانية، التقطّع الباني لهذا الوُشوكِ نفسه. فما يتحقّقُ في الوُشوك منذورٌ للتقطّع، فيما حُلمُ الواقفِ يقومُ أساساً على تأمين ديمومةِ التجربة. إنّه حلمٌ بالمُستحيل ما دامت المُخاطرةُ، التي يركبُها النفري، لا تُؤمِّنُ إلاّ تحققاً مُتقطِّعاً. التقطّعُ مصيرٌ يجعلُ الخيبة منطقة قصيّة في السّعْي إلى مُجاوَرَةِ المُطلق. إنّها ظفَرٌ. بيْد أنّه لا يُؤمِّنُ الديمومة المُبتغاة. كلُّ ما يُؤمِّنُه هو ديمومة المُخاطرة، إذ لا خلاصَ خارجَ المُخاطرة، وإنْ لمْ تُسعف إلاّ بالتقطّع. الخيبة، بهذا المعنى، هي الخلاصُ المُمْكِن. خلاصٌ مِن داخل الخيبة.

المُتحصِّلُ في الوقفة منذورٌ للاختفاء. هي ذي حقيقة الوقفة. يبلغ الواقفُ أقصاهُ وهو يوشِكُ على مُفارَقةِ حُدوده البشرية. لكنّ الوُشوكَ لا يُرسِّخُ إلاّ استحالة الديمومة، على نحو يَشِمُ المُمكِنَ، في التجربة، بالتشظي والتقطّع.

التقطّعُ ديمومة مُخاطرةٍ ليس لها مِن الديمومة الأخرى المُبتغاة إلاّ ما يُتيحُهُ البَرْقُ في ظهوره الخاطف؛ ظهوره القائمِ، أصلاً، على الاختفاء. هُوية البَرْق ليست في ظهوره، بل في سُرعةِ زوالِه، بما يجعلُ الاختفاءَ حقيقة هذا الظهور[122]. إنّه وَضْعُ التقطّع في الوقفةِ أيضاً. ما يتحقّقُ فيها لا يتحقّقُ إلاّ

(122) يقترنُ جذر كلمة (خ. ف. و/ي)، في اللغة العربية، بالبَرق، وهو أمرٌ دالّ. كما أنّ هذا =



لِيتقطّع، كيْ يحتفظ دوماً للمُطلق بتفاوُتِهِ عن المحدود.

كلُّ إمكانٍ، في الحُلمِ بالديمومةِ، يجعلُ، من جهةٍ، الخيبة أفقاً، ويُحرِّضُ، من جهةٍ أخرى، على المُخاطرةِ بالانتِساب المصيري إليها. انتسابٌ لا فكاكَ منه وعنه.

لِهذا المُوجِّه الأوّل للخيبة، بما هي تقطّعٌ، صِلة بالحدود البشرية وبأقصى مُمْكِنها، ضماناً لِتفاوُتٍ لا يرتفِعُ بيْن المُطلق والمحدود إلاّ لِيعودَ موشوماً بالتقطّع. أمّا المُوجِّهُ الثاني، فيرتبطُ بحقيقةِ المُطلق القائمة على الانفلات، من غير أنْ ينفصِلَ عن المُوجِّه الأوّل.

في المُوجِّه الثاني، يتبدّى الرِّهانُ على المُنفلِت انتساباً أيضاً إلى المُستحيل. فالانفِلاتُ من حقيقةِ المُطلق. وهو ما يمنعُ الرؤية، التي عوّلت عليها تجربة النفري، مِن حصْر المرئي الذي يظلُّ مُنفلِتاً دَوماً.

في وُشوكِ خروج الواقفِ من حدودِه البشرية، يَرَى. ولكنّ ما يَراهُ لا يَراهُ إلاّ مُنفلِتاً، لأنّ حقيقة المرئي لا تقبلُ التقييد. وثنائية الظهور والاختفاء لا تزيدُ الرؤية إلاّ تملُّصاً. لا يظهرُ المَرئي إلاّ لِيحتجب، بل إنّه يحتجبُ حتّى بظهوره ويظهرُ في احتجابه، لِيظلَّ مُنفلِتاً مِن كلِّ تقييد، ومُنفلِتاً من الظهور والاحتجاب ذاتِهما. فقد جاء في إحدى إشراقاتِ النفري المُلمَح إليها سابقاً أنّ المُطلقَ لا يَظهَرُ ولا يُستَر. هو فوقَ الظهور وفوقَ الاحتجاب، بما يرفعُ مِن حِدَّةِ الاستحالة التي عليها تنبني مُخاطرةُ الوقفة.

الانفلاتُ، بهذا المعنى، يجعلُ التجربة قائمة على التقطّع، بل يكادُ يكونُ التقطّعُ هو السيرورة المُمكنة لِمُصاحَبَةِ ما له وضعية المُنفلِت. ذلك أنّ التجربة تنبني على التقطّع بوصفه مُكوِّناً لها، قبْلَ أنْ يكونَ عُنصُرَ بناءٍ ينتظِمُ وَفقه الشكلُ الكتابي.

= الجذر يعني الظهورَ والخفاء، لأن الكلمة مِن الأضداد. نقول: خفا البَرقُ خَفْواً وخُفُوّاً: لمع. وخفا الشيءُ خَفْواً: ظهَر. وخَفَى الشيءَ خَفْياً وخُفِياً: أظهَرَهُ واستخرجَه. وخَفَيْتُ الشيءَ أخفيه: كتمْتُه. أُنظر: **لسان العرب**، م. س.

يبدو هذا الإمكانُ اللغوي خصيباً عندما نُنصِتُ للإخفاء بما هو ظهورٌ وللظهور بما هو إخفاءٌ.



بالانتقال إلى تأويل التقطّع في الشكل الكتابي لا في التجربة، تكتسي الخيبة معنىً آخَرَ لصيقاً هذه المرَّة بالفِعْل الكتابي. يضعُنا هذا المعنى في قلْب تجربةِ الكتابة اعتماداً على السؤال الآتي: كيْفَ يكتُبُ النفري المُنفلِتَ؟ مِمّا يُولِّدُ، ضرورةً، سؤالاً آخَر، هو: كيفَ يكتُبُ النفري المُستحيلَ؟ بالتفكير في الإشكال استناداً إلى السؤاليْن، يغدو التقطّعُ مكاناً لِتأويل كتابةِ المُنفلِت بما هي مَرْقىً عالٍ مِن مراقي الكتابة، على نحو يُهيّئُ الإنصاتَ لخطاب النفري لا مِنْ موقع المقاماتِ الصوفية وحسب، وإنّما أيضاً من موقع قضايا الفِعْل الكتابي. وهو ما يُسعفُ، في الآن ذاته، في تحيين خطاب النفري، بناءً على تأويلٍ يُعوِّلُ على الزمن المعرفي الحديث.

بالتقطّع انتظمَ خطابُ النفري، بل إنّ هذا التقطّعَ هو ما يبني إيقاعَ الكتابة، كاشِفاً عن خيبةٍ خصيبة، مُتحصِّلة عن اصطدام الكتابة بالمُنفلِت وعن انتسابها إلى أفقِه. لذلك كان التقطّعُ حامِلاً لِأثر المُنفلِت، إنْ لمْ يكُن هو عَيْن هذا الأثر. أثرٌ موشومٌ في شكل الخطاب ودالٌّ على الأفق البعيد الذي لامَسَتْه الكتابة. فيه حظيَت بخيبَتِها التي لا تتحصَّلُ إلاّ لِمَنْ خاطرَ مِن أجْلها وتوغّلَ بعيداً في مدارج الكتابة.

ليس التقطّعُ في الشكل مُنسجماً مع تجربة الوقفة فقط، وإنّما هو أيضاً الشاهِدُ على الخيبةِ الواسمة لكتابةِ المُنفلت. فيها تُواجهُ اللغة مُمْكِنَها وتُلامِسُ حدودَها وهي تستنفِرُ الأقصى فيها لِتعقّب المُنفلِت. فكتابة المُنفلِت لا تتحقّقُ مُنفصلة عن مُساءلةِ ذاتِها، بل إنّ تحقّقَها يتحصَّلُ من داخل هذه المُساءلة، التي تَمَسُّ هُوية الفِعل الكتابي عبْرَ الارتياب في قدرَتِه وجَدْواه، ولكن مِن غير التخلّي عنه في آن.

والرِّهانُ على المُنفلت، بما هو أحَدُ ملامحِ الاستحالة مِن جهة، والتوجُّه إلى كتابةٍ ما يتمنَّعُ على الكتابة من جهةٍ أخرى، يحتفِظان، في الإنجاز، على ألمِهما وخيبتِهما العليا، وعلى الشكّ في الإنجاز الكتابي ذاته. ولعلَّ ذلك ما يُسوِّغ، من زاويةٍ مّا، القلقَ الذي صاحَبَ علاقة النفري بالفِعْل الكتابي والارتيابَ الذي لازَمَ هذا الفِعلَ عنده. في ذلك يلتقي النفري مع الكُتّاب الذين بلغوا منطقة الارتياب في الكتابة من داخل الكتابة ذاتها، والذين عَدّوا هذا الارتيابَ شرْطاً أصيلاً للعلاقة



المصيرية المُلتَبسة مع هذا الفِعْل. الارتياب، بهذا المعنى، علامة ظفَرٍ بالخيبةِ التّتوج، أي الخيبة الخصيبة.

في ضوء التأويل السابق، لنا أنْ نستنتِجَ أنّ خطابَ النفري ينتسِبُ، تجربة وشكلاً، إلى كتابةِ المُنفلت. كتابة تخلّت لديه عن التتابُع والتنامي والتسلسُل، لأنّ هُويتها لا تنفصِلُ عن التقطّع بوصفه خيبة، وبوصفه أيضاً مُمْكنَ المعنى. المعنى، في التقطّع وبه، لا يكتمِل. يظلُّ دوماً مُؤجَّلاً، استجابة لِما يُمْليه المُنفلت. ذلك أنّ المعنى يحتفِظ، في التقطّع، للمُنفلت بانفلاتِه ويُؤمِّنُ للخيبة حِصَّتَها في بناء هُويةِ الفِعْل الكتابي. لا تماسُكَ في الكتابة إلاّ بالتقطّع. ما يُهدِّدُ الكتابة المُتواصِلة في تماسُكِها هو عيْنُ ما يبني تماسُكَ كتابة النفري. تماسُكٌ مِن داخل التقطّع وبالتقطّع. وهو ما يقلِبُ مفهومَ التماسُك نفسه ويمنعُ مِن حَصْر تحقّقِهِ في احتمالٍ واحد، لِيتسنّى أنْ ينبني من خارج التتابُع والتنامي والتسلسل. فالحقيقة التي تبتغيها كتابة النفري تتمنَّعُ على هذه الآليات، لأنّ التتابُعَ لا يستجيبُ، بتسلسُله وتناميه، للانفلات.

التتابُعُ حجابٌ، خلافاً للتقطّع الذي، وإنْ لمْ يتخلّص تماماً من الحجاب[123]، يمنعُ المعنى من الامتلاء والانغلاق. فكلُّ امتلاءٍ إلا ويتعارَضُ مع الانفلات. من ثمّ يُمْكنُ عَدُّ التقطّع، عند النفري، لا شكلَ خطابٍ فقط، وإنّما، أبعد من ذلك، شكلَ معنى. المعنى متقطّعٌ لا بوصفه كلاً قابلاً للجَمْع، بل بوصفه مُتمنِّعَ الاكتمال لانفلاتِه. تقطّعُ المعنى مصيرُ كتابةٍ ترصُدُ التملُّصَ والانفلات. ليس ثمّة أجزاءُ محكومة بالتنامي في كتابة النفري. الأجزاءُ فيها لا تُفضي إلى كلٍّ مُتماسِكٍ بالتنامي، لأنّ تَجاوُرَها ينتظمُ وفقَ التقطّع لا التسلسل. تماسُكُ التقطّع، أي التماسُك القائم على الصمت لا التتابُع، هو ما يستجيبُ للانفلات، ويستجيبُ أيضاً لاستيعاب ما له وضعية التناقض، على نحو ما سنُبيِّنُ من تأمُّلنا لِعلاقةِ التقطّع بالصمت.

---

(123) طرْحُ الحجاب، في تجربة النفري، مستحيل. وقد أقرَّ النفري، كما تقدّم في موضعٍ من هذا الكتاب، أنّ الطرْحَ ذاتَه حجاب.



قد يكونُ مُخِلاًّ، إجرائياً، ألاّ نُشيرَ، في سياق تأويل خيبةِ الكتابة، إلى عُنصُرٍ تعدَّدت وشائجُ تفاعُلِه مع التقطّع في بناء النفري لِخطابه. نقصدُ عُنصُرَ البنية الشرطية الذي توسَّلَ به النفري على نحو لافت في صَوْغِ شذورِ الخطاب، إذ لا يفوقُ هذا العُنصُرَ من حيث حضورُهُ في البناء إلاّ لازمة المواقف والمخاطبات. ومن ثمّ فإنّ عودته المُستمرَّة في الخطاب تجعلُ دلالتَه غير مُنفصلةٍ عن هذه العودة، وعن العِناية الخاصّة التي حظيَ بها في الصّوْغ. ومع أنّه يحتاجُ، بالنظر إلى هذا الحضور، إلى دراسةٍ مُستقلّة - ستفتحُ إنْ هي أنْجِزَت منافذ للتوغّل في مُصاحَبةِ تجربةِ النفري - فإنّ ما نرومُه مِن وراء الإشارة إلى البنية الشرطية لا يتجاوزُ المُلامسة الأوّلية لِعلاقتِها بخيبة التقطّع في الكتابة. فالبنية الشرطية لا تقتصِرُ على هذه العلاقة، بل تتعدّاها، بما تفتحُه من إمكاناتٍ عديدةٍ للتأويل، إلى علاقاتٍ أخرى تتولَّدُ من تعدُّد صيَغ هذه البنية.

لاستجلاءِ وشيجةِ البنية الشرطية بالخيبة، لابدَّ من إبراز وظيفةِ هذه البنية في ترسيخِ دلالةِ الاستحالة. ويُمكِنُ أنْ نُمثّلَ لذلك بشذرتيْن مُضيئتيْن. احتكمْنا في اختيارهما إلى مُوجِّهَيْن؛ أوّلهما، ارتباط معنى الشذرتيْن بالوقفةِ ذاتها، أي بأسِّ التجربة ومَدارها، وثانيهما، نهوضُ البنية الشرطية في الشذرتيْن على حرف «لوْ»، الذي يستجيبُ لِما نرومُ الاستدلالَ عليه.

جاء في موقف الوقفة:

«وقال لي: لوْ صَلح لي شيءٌ صلحت الوقفة، ولوْ أخْبَرَ عنّي شيءٌ أخْبَرتِ الوقفة.

(.........)

وقال لي: لوْ انفصلَ عن الحدّ شيءٌ انفصَلَ الواقف[124]».

تُضيءُ الشذرتان جانباً من دلالةِ الوقفة، وتُعوِّلان على البنية الشرطية في هذه الإضاءة. ذلك أنّ جوابَ الشرط في كلٍّ منهما مُتمنِّعُ التحقّق. هذا التمنُّع هو ما يُحَوِّلُ الشرطَ إلى نفْي، ترسيخاً لاستحالةِ جواب الشرط، إذ يتسرَّبُ التمنُّع من


(124) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 78 و79.



الشرط إلى جوابه. تمنُّعُ الشرط، في الشذرة الأولى، يُضمِرُ المعنى الآتي: لا شيءَ يصلحُ للمُطلق ولا شيءَ يُخبرُ عنه. ويُضمِرُ، في الشذرة الثانية، على نحو ما أوضحنا في موضعٍ من هذا الكتاب، المعنى الآتي: لا شيءَ ينفصِلُ عن الحدّ. كلُّ شيءٍ مُقيَّدٌ بحدِّه[125]. بهذا النفْي، تترسَّخُ الاستحالة، التي يُغذيها حرف «لوْ» المُضمِر للتمنّع. إنّه التمنّع الذي حذا بابن عربي إلى عدِّ هذا الحرف مشؤوماً. يقول عنه: «لوْ حرفٌ مشؤومٌ، ما اقترَنَ إلاّ بما لا يكون، قال تعالى: ﴿لو أراد الله أنْ يتَّخِذ ولداً﴾، ﴿لو أردْنا أنْ نتخذ لهواً﴾، ﴿لو شاء ربُّك ما فعلوه﴾، ﴿لوْ شئنا لآتينا كلَّ نفسٍ هواها﴾[126]». بَيِّنٌ من الآيات المستشهَدِ بها أنّ الأمْرَ لا يتعلّقُ بالاستحالة، وإنّما بما لا يكون. إنّه مُمكنٌ، غيْر أنّه لا يكون. وهذا مسلكٌ تأويلي خصيب عندما يقترنُ الشرْطُ، في الصَّوْغ، بالمُقيَّد لا بالمُطلق.

إذا كانَ الشرْط مُتمنِّعاً في شذرَتَيْ النفري، وفي شذورٍ له أخرى عديدة، فلِمَ لمْ يلجأ إلى صَوْغٍ يعتمِدُ النَّفْيَ الذي يُمَكِّنُ دلالياً مِنْ جَزْم ما يرومُ قوْلَه، ولِمَ آثرَ عليه البنية الشرطية؟ بهذا السؤال، تتبدّى أهمّية تنبُّه القراءة إلى صَوْغ النفري للمعنى عبْرَ بنيةٍ شرْطية. فالشرْطُ المُتمنِّع لا يحسمُ تمنُّعَ جوابه وإنْ غلَّبَ هذا المعنى، وإنّما يجعلُ المعنى، مهما غلَّبَ فيه التمنُّع، مُعلَّقاً بين الاستحالةِ ووَميضِ مِن الاحتمال والإمكان، وإلاّ لِمَ ظلَّ الواقفُ مسكوناً، في التجربة، بمُبْتَغى الانفصال عن الحدّ. فعلى الرغم مِن إدراكِه تمنُّعَ هذا الانفصال، لمْ يكُف عن رُكوب المُخاطرة، لأنّها المُمْكِنُ الأقصَى. ولعلّ هذا ما يُسَوِّغ نهوضَ الخطاب على بنيةٍ شرْطية. ليست هذه البنية، إذن، اعتباطية. فالجوابُ المُعلَّقُ فيها يُمَكِّنُ الخيبة مِن الاحتدام والتوهُّج، ومِن السريان في عناصِر الكتابة، خصوصاً أنّ البنية الشرْطية تستجيبُ، بالتكثيفِ الذي تنهضُ عليه، للتقطّع. هكذا تظلُّ هذه البنية

(125) أوردَ دريدا قولاً للعارف إيكار (Maître Eckart) يُفيدُ تقيُّدَ الشيءِ بوجوده، جاء فيه أنْ لا شيءَ يُمْكِنُ أنْ يخرجَ عن وجوده. انظر: Jacques Derrida, **Psyché**, Fayard, 2000, p. 541.

(126) ابن عربي، «كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله»، ضمن **رسائل ابن عربي**، م. س.، ص. 324. والآيات بالترتيب هي كالآتي: الآية 4 سورة **الزمر**، الآية 17 سورة **الأنبياء**، الآية 112 سورة **الأنعام**، الآية 13 سورة **السجدة**.



مُحتفِظة بما يفصِلها عن صَوْغٍ جازم، أي الصوغ الذي يتوسّلُ بنفْي يُحقّقُ إقرارَ معنى مُنتهٍ أو تامّ.

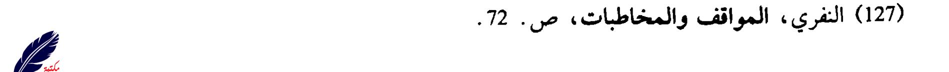
تترسَّخُ الأهمّية البالغة للمنفذ التأويلي، الذي تفتحه البنية الشرطية، مِن إشراكِ ما قاله النفري عن الشرط في التأمُّل. ذلك أن خطابه انطوى بهذا الصدد على إشارةٍ دالّة. ومع أنّ الإشارة ظلت، متى قابلناها بالحضور القويّ للبنية الشرطية في بناء الخطاب، يتيمة، فإنّ ذلك لا يمنع منهجياً من الإنصات لها، وللغموض المُتولّد عن مُقابلتها بما عوَّل عليه الخطاب في البناء. فإشارةُ النفري إلى الشرط وَرَدت بتكثيفٍ بيِّن مِن غير أنْ تُعضِّدها إشاراتٌ أخرى. نقرأ في **موقف الرحمانية**: «وقال لي: مَنْ استخْلفْتُه لمْ أسَوِّه على رؤيتي بشرطٍ يجدُني إنْ وَجَدَه ويفقِدني إنْ فقدَه(127)». تُحيلُ الإشارةُ، كما هو جليّ مِن تركيب صَوْغها، على الشرْط اعتماداً على بنية شرطية، وتعتبرُه، في الآن ذاته، حجاباً، لأنّها تومئُ إلى رُؤيةٍ غير مشروطة. ثمّة، وَفقَ ما يسمح به المُضمَر في قوْل النفي، رُؤية فوقَ الشرْط وأبعد منه، انسجاماً مع تلك المنطقة التي لا ينفكُّ النفري يُلمِحُ إليها بالما وراء، أي ما وراء كلّ شيء.

كيف يستقيمُ، إذن، استيعاب هذه الإشارة خصوصاً بعد رَبْطها بنهوض الخطاب على البنية الشرطية؟ بتعبير آخَر، إذا كانَ الشرْطُ حجاباً، فلِمَ عوَّلَ عليه الخطابُ في بنائه وبناء المعنى؟ يكادُ يكونُ هذا السؤال منفذاً قرائياً خصيباً، لأنه مُتحصِّلٌ من الإنصات لِتجربةِ النفري وخطابه، ومن رهان الاحتفاظ للمقروء بطابَعِه الإشكالي. لذلك لا نتغيّا من إثارَةِ السؤال إلجامَه بجوابٍ مُطمَئن، ما دام رهانُ القراءة هو توليد الأسئلة والدّفْع بها إلى الأقصَى. الحرصُ على التفكير بالسؤال ومن داخله لا يرومُ، إطلاقاً، الجواب، وإلاّ كفَّ السؤال عن الإنتاج.

لِنُنصت لشذرةِ النفري المُحيلة على الشرْط. ثمّة، حسب المُضمَر فيها، رؤية مُتحرِّرةٌ من كلِّ شرط؛ رؤية أبْعد من الشرْط. ولكنّ المُفارَقة تنبثِقُ من حِرْص النفري على إيراد هذا المعنى ذاتِه اعتماداً على بنيةٍ شرطية، مِمّا يُحوّلُ الاستخلافَ

---

(127) النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص. 72.



إلى شرْطٍ لهذه الرؤية. الرؤية غيرُ المشروطة تتحصَّلُ، حسب صَوْغ النفري لخطابه، بشرْطِ الاستخلاف. والاستخلاف انفصالٌ، غير أنّه محكومٌ بتمنُّعِ تكشُّفَ من حرف «لو» الذي سبق أنْ توقفنا على أحَد احتمالاتِه في قوْل النفري: «لوْ انفصَلَ عن الحدّ شيءٌ انفصَلَ الواقف». هكذا يتبدَّى من جديد رهانُ استنبات الإمكان في الاستحالة.

الاستخلافُ قبَسٌ من المُطلق، إلاّ أنّه يظلُّ محكوماً دوماً بالحدود البشرية المانعة من ارتفاع التفاوُت بيْن المُطلق والمُقيَّد. ثمّ إنّ الاستخلافَ مُتوقّفٌ على المُصابَرة والمُكابَدة. وإلى جانب ذلك، يتعيَّنُ ألاّ ننسى أنّ أسَّ تجربةِ النفري ينبني، كما أوضحنا في الفصل الثاني من الكتاب، على شرْط الانفصال عن السِّوَى بغية بلوغ الاستخلاف. وهو شرْطٌ محكومٌ بتحقّقٍ مُتقطّع، بل تقطّعُ تحقّقه هو ماهية هذا الشرْط.

بدون الانفصال عن السِّوَى، لا تستقيمُ الرؤية. وحتّى في تحقّقه، يظلُّ موشوماً بالتقطّع، لأنّ ديمومة الانفصال مُستحيلة. السِّوَى لا ينفكُّ يعود، ما دام الكوْنُ، في تجربة النفري، كلُّه سِوَى. الواقفُ يَرى حقيقة لا مجازاً كما تقدّم. غير أنّ الوقفة ليست نهاية. وبلوغها مُهدَّدٌ، على نحو ما يُصرِّح به خطابُ النفري في أكثر من سياق، بتسرُّب ما يُخرجُ منها. خروجٌ لا فكاك منه لعامليْن على الأقلّ؛ هما الحدّ البشري وامتناع طرْح الحجاب على نحو نهائي. من هنا يحتفظ الشرْط، في تجربة النفري وخطابه، بمواقعَ عديدة لِتخصيب التأويل والتوغّل به بعيداً، بما يُتيحُ الاقترابَ من مجهول المنطقة التي فيها مارَسَ النفري الكتابة.

وبالجملة فإنّ كتابة النفري عن تجربة الرؤية اللا مشروطة تمّت بخطابٍ راهَنَ بقوّة على البنية الشرطية. وهو ما جعلَ الخطابَ مُضمِراً للخيبة التي أشرْنا إلى نسَبها القصيّ. فتوسُّلُ الخطاب بهذه البنية مُتحصّلٌ من تجربة راهنَت على المُخاطرة وعلى الإقامة في المُستحيل. ذلك أنّ البنية الشرطية تَهَبُ التأجيلَ امتِدادَهُ وتُؤمِّنُ للانفِلات انفلاتَه، خصوصاً عندما تُعوِّلُ هذه البنية على حرْفِ «لوْ» الذي وَسَمَه ابنُ عربي بالشؤم.

من التقطّع الباني للخيبة في الوقفة وفي كتابَتِها إلى التقطّع الباني لخيبة

القراءة، تنفتِحُ الأسئلة والمهاوي التي تعترضُ كلَّ قارئ للنفري. فالخيبة عند هذا الصوفي مُضاعفة؛ خيبة تجربة وخيبة كتابة. وقد تحصّلتا معاً من الإقامةِ في مُخاطرةِ التصدّي للمُستحيل. وبانخراط القارئ في تأوُّل هذيْن الوَجْهَيْن، تتسرَّبُ الخيبة إلى التأويل، الذي يُصبح مُلزَماً بمُراجَعةٍ دائمة لآلياته، وبتنامٍ مُتحرِّر من كلِّ مسارٍ خطّي ومن كلِّ يقين.

يُمْلي التقطّع، في خطاب النفري، على القراءةِ أنْ تُصاحِبَ المقروء، لا لِمُساءلتِه والإقامةِ في غموضه فقط، وإنما أيضاً لِمُساءلةِ ذاتِها وإعادةِ التفكير في ما راكمَتْهُ ذاكِرَتُها. فالتقطّع، بما هو خيبة نتوجٌ، لا يُقرَأ، كما شدّدنا على ذلك في سياقات مُتباينة، بالآليات ذاتِها التي بها يُقرَأ الخطابُ الموصول، ولاسيما عندما تَعي القراءةُ أنّ التقطّع ليس مَلمَحَ خطاب، بل هو هُوية معنى وأساسُ تجربة. إنّه حقيقة تجربةٍ مع المُطلق، قبْلَ أنْ يكونَ بانياً لِشكلٍ كتابي.

مع النفري، تتعلّمُ القراءةُ أنْ تُدمِجَ الخيبة في مسارها وأنْ تُلامِسَ استحالة المعنى واستحالة تلخيص الكتاب. فالتقطّع يتعارَضُ مع هاجس التلخيص، ويمنحُ المعنى قوّةً لا تنفصِلُ عن الغموض الذي يبني هذا المعنى، مُؤمِّناً سَريان الصمت فيه. كتابة المُنفلت تُطالِبُ بقراءةٍ مُهيَّأةٍ لِمُساءلةِ ذاتِها؛ قراءة خليقة بمُصاحَبَةِ صِراعِ الكتابةِ مع المُنفلِتِ فيها ومنها. إنّ لهذا المُنفلِت أثرَهُ على القراءة أيضاً، إذ تتخلّى عن وَهْمِ الانتِهاء إلى معنى قارّ. بهذا التخلّي يُصبحُ التقطّعُ بانياً لها، أي إنّه يتسلّلُ من الكتابة إلى القراءة التي تنمو من داخل بياضاتٍ تحتفِظ لها بنقصِها وخيبَتِها.

هكذا لا تغدو مُصاحَبة خطاب النفري مُمْكِنة إلاّ بالتأويل وفيه، من غير ادّعاءِ بناءِ تماسُكٍ مّا. فالإقرارُ بهذا التماسُك يخونُ المقروء وينسى احتفاءَهُ بالتقطّع، إلاّ إذا تمّت إعادةُ بناء مفهوم التماسُك في ضوء التقطّع الذي يَهَبُ الخيبة دلالة من خارج السائد. ثمّة، في خطاب النفري، غموضٌ يُجدِّدُ نفْسَه ويُعلِّمُ القراءةَ الإقامة فيه، لا بغايةِ استجلائه وإنّما بغايةِ مُساءلةِ القراءةِ لِذاتِها ولِذاكِرَتِها. كما يُعلّمُها عدّ الخيبة لا منطقة كتابية وحسب، بل أيضاً رهاناً قرائياً يمنعُ المُقارَبة من الانغلاق.



3 . 2 . 4 . 2 . التقطّع والصمت

للصّمْت في خطاب النفري وَجْهان على الأقلّ. وَجْهٌ تيماتي، يتبدّى من انشغال الخطاب بتيمةِ الصمت في أكثر من سياق، ووَجْهٌ يُجسِّدهُ الشكلُ الكتابي الذي نَهَضَ على التقطّع، مِمّا مَكّنَ الصمتَ من مهمّتِه البنائية. وإلى جانب هذيْن الوَجْهَيْن، ينبغي ألاّ ننسَى أيضاً أنّ خطابَ المواقف والمخاطبات يُقدِّمُ، على نحو ما وضّحنا سابقاً، كاتِبَهُ مُنصِتاً، أي صامِتاً بمعنى مّا. وهو ما كُنّا تأوّلناه في سياق المُحاوَرة بما هي عُنصُرٌ بنائي.

إذا كانَ الوَجْهُ الثاني يتجلّى عبْر خطابٍ راهَنَ على تقطّعه، فإنّه لا يتخلّى، في الآن ذاتِه، عمّا يَشدُّهُ إلى تجربة الوقفة. فارتباطُ التقطّع في الخطاب بتجربة النفري الوجودية يُنبِّه القراءةَ على ضرورةِ تأوُّل الصمت في الخطاب، انطلاقاً من مُواجهة الكتابة لِمُستحيل الوقفة ولِحدود اللغة. تقطّعُ الخطاب يُؤمِّنُ للصمت حضوراً لافِتاً، ويُعدِّدُ مواقعَ هذا الحضور بما يُخوِّلُ للصمت قوّةً دلالية تمْنعُ من حصْر مهمّته في شكلٍ كتابي. ذلك أنّ القوّة الدلالية لِهذا العُنصُر البنائي مُستَمَدَّةٌ من تجربةِ الوقفة ومن تجربة كتابة الوقفة في آن.

لِحُضور الصمت في البناء تحقّقاتٌ نصيّة؛ نُميِّزُ فيها، قبْل صَوْغِ تأويلٍ لها، بيْن ثلاثةِ مظاهِرَ لافتة، هي:

- التكثيف الذي به صاغ النفري الشذرة، على نحو جعلَ الصمْتَ سارياً فيها وجعلَ المعنى الذيّ تُحيلُ عليه حامياً للصمت. ذلك أنّ ما تُحيلُ عليه يظلّ مُحتفِظاً بغموضه.

- التوقّف الذي تفرضُه كلُّ شذرةٍ قبل الانتقال إلى الشذرةِ التي تليها. هكذا لا يَبْقى الصمتُ وقفاً على داخل الشذرة وحسب، بل يمتدُّ لِيُنظّم علاقتها بشذورِ الموقف أو المُخاطبة. فالتوقّفُ يُولِّد صمتاً، به يتحدَّدُ التجاوُرُ بيْن الشذور. هكذا يغدو التجاوُرُ مُنطويا على بياضٍ في المعنى قبل أن يكونَ ملمحاً للشكل الكتابي. بياضٌ يُطالِبُ بأحقية إشراكِه في القراءة والتأويل.

- الانتقال من موقفٍ إلى آخَر أو من مُخاطبةٍ إلى أخرى. فهو ينهَضُ على

الصمت ويُرسيه عُنصُراً بنائياً للفعل الكتابي. كلُّ انتقالٍ يفتحُ صمتاً. ولا تتكشَّفُ الوظيفة البنائية لِما ينفتِحُ إلاّ بقراءتِه من خارج المقامات الصوفية، أي قراءته من موقع الفعل الكتابي الذي يُبرزُ هذه الوظيفة.

التمييزُ بيْن هذه المظاهر الثلاثة يكشِفُ سَريانَ الصمت في الكتابة واشتغاله في بنائها ونهوضَهُ على تجربةٍ مع المُطلق. ولعلّ ما تستجليه هذه المظاهرُ أيضاً هو أنّ الصمت، في الكتابة، يكتسي لويْناتٍ دلالية تحتفِظُ له بما يختلِفُ به عن دلالتِه في الوقفة، وإنْ تعدّدت عناصِرُ التقاطع دلالياً بين صمْت الوقفة وصمْت الكتابة.

وقد تبدّى، سابقاً، أنّ تجربة الوقفة تجعلُ من الصمت، بما هو توقيفٌ لأحكام الكون وأصواتِ السِّوَى فيه، وجْهَتَها، بُغية سماع المطلق. وأبعد من ذلك، يُقرُّ النفري أنّ الرؤية وراء النطق والصمت ووراء كلِّ الثنائيات. غير أنّ تجربة الكتابة تستعيدُ، وإن انبنت على الوقفة، الصمتَ مِن موقعٍ آخر، ومِن ألمٍ خاصّ، يمَسُّ هُوية الفِعل الكتابي ذاته، ويترك أثرَه في شكل الخطاب عند النفري. في الكتابة، يُصبحُ سؤالُ الصمت لدى هذا الصوفي مُضاعَفاً. الوجْهُ الأوّلُ للسؤال، هو كيف تكتُبُ اللغة الما وراء، أي ما لا يَنقال؟ الوجْهُ الثاني، هو كيف تُؤمِّنُ اللغة للصمت حضورَه، أي كيف تقول الصمتَ من جهة، وتُدمِجه، من جهةٍ أخرى، في القول وفي بناء الخطاب؟

ثمّة، في تجربة الرؤية عند النفري، منطقة أبعد من الصمت نفسه، أي منطقة الفراغ من كلِّ شيء. فالصمتُ يحتفظ، حسب النفري، للفكر بحضوره، لأنّ الصمتَ، كما تقدَّمَ في موضعٍ من هذا الكتاب، مسبوقٌ بعزم، أي بفكرٍ بالمعنى الصوفي له. وعلاوةً على ذلك، فالصمتُ يُبْقي على ثنائيةٍ طرَفُها الثاني هو النطق، فيما النفري يُقرُّ، في شاهدٍ أوْرَدْناه سابقاً، أنّ مَنْ رأى المطلقَ جاز النطقَ والصمت، وجازَ النفعَ والضُّرّ، بل جاز كلَّ الثنائيات. جوازٌ يقودُ إلى منطقةٍ فارغة مِن كلِّ تقابُل.

من هنا يكتسي التمييزُ بينَ صمْتِ الوقفة وصمْتِ الكتابة أهمية إجرائية بالغة. وفي ضوئه، لنا دوماً أنْ ننتبه، في مُختلِف أطوار التأويل، إلى أنّ النفري انتصَرَ للفعل الكتابي، أي أنّه انتهى إلى كتابةِ تجربةِ الوقفة. هو ذا ما كنّا شدّدنا عليه لمّا

اسْتهْدَينا بمفهوم المُفارقة الذي كشفَ عن ألم الكتابة واستجْلى إحدى مناطقها.

معنى ذلك أنّ النفري لَمْ يعِش صمتَ الكتابة بالامتناع عن إنجازها، أو بالتوقّف عنها بعد مُمارَسَتِها كما هي الحال لدى كتّابٍ آخَرين، وإنّما ارتابَ في الكتابة، وعاشَ الصمتَ في مُمارَستها، لا خارجَها. وهو ما جعلَ هذه الممارسة تجربة صمتٍ يتولّد مِمّا يمّحي في استعادةِ اللغة للوقفة، وينبثِقُ أيضاً من سَعْي اللغة إلى قوْل المطلق. إنّه صمتٌ لصيقٌ، أساساً، بمعنى مُتملّصٍ، قبل أن يأخذ شكلَ خطابٍ مُتقطّع. فالتقطّعُ في الشكل لا ينفصلُ عن تقطّعٍ في معنى هاربٍ دوماً. وهكذا فإنّ ما يعنينا في البدْء، بكلّ الاحتمالات التأويلية المُترتِّبة عنه، هو أنّ الصمتَ في المُنجَز النصّي للنفري يتحقّقُ من داخل الكتابة وليس بالتخلي عنها. إنّه صمتٌ فيها وبها، صمتٌ قادمٌ من التوغّل في أسرارها. هكذا كان التقطّعُ في شكل الخطاب ومعناه تجسيداً لهذا الصمت، الذي ظلّ موشوماً في بناء الخطاب؛ حاضراً في التكثيف الذي تنهَضُ عليه الشذرة، وحاضراً في الانتقال بين الشذور، ومُجسَّداً أيضاً بين المواقف.

التقطّعُ، بهذا المعنى، تجسيدٌ للصمت في خطابٍ يتمنَّعُ عليه، بحُكم التجربة التي تسنُدُه وبحُكم تصور صاحِبها عن اللغة، أنْ ينموَ مُتواصلاً أو مُسترسلاً من غير بياضاتٍ وفجَوات. فالبياضاتُ البانية للمعنى عبر تقطّعِه وتقطّعِ شكل الخطاب، مُتحصِّلة مِن هُوّةٍ لا تُردَم بين المُطلق والمقيّد، ومتحصّلة مِنْ نشدان الإمساكِ بمعنى المُطلق. ذلك أنَّ معنى المطلق لا يتحصَّلُ منه إلاّ التقطّع، الذي يُرْسي صمتاً يظلُّ شاهداً دوماً على استحالةِ الإمساك بالمُنفلت، وشاهداً على الأسرار والانفلات والتمنّع.

الصمتُ عند النفري تجربة مع المطلق، قبل أنْ يكونَ شكلَ خطابٍ وشكلَ معنى. المعنى الذي يرومُ تطويقَ المُطلق لا يُمكِنُ أنْ يُكتَبَ إلاّ بتخلُّلِ الصمت للكتابة وسريانِهِ فيها، وبه يغدو الصمتُ تجربة كتابةٍ، وأثرَ رهانِها على قوْل ما هو مُحالٌ قوْلُه.

البياضُ في المعنى، بناءً على ما تقدّم، هو أفق كتابةٍ تنشدُ المُستحيلَ وتبتغي جعْلَ المُطلق يتكلّم من داخل المُقيّد والمحدود. بياضٌ يبني الفجوات ويُشطّبُ

على الامتلاء في الشكل والمعنى، وعلى التسلسل فيهما، وعلى العلاقات الاعتيادية في الربط بين مفاصل الخطاب، مُتيحاً للصمت أنْ يَسْري في البناءِ وأنْ يُعدِّدَ مواقعَه. هكذا يُمْكِنُ رصدُ الإمكانات، التي يُتيحها الصمتُ للتأويل، انطلاقاً من علاقةِ النفري بالمطلق، أومن علاقته باللغة، أو من مسعى اللغة إلى قول ما لا ينقال. كما يُمكنُ عدُّ الصمت خصيصة مائزةً لكتابةِ المُطلق.

التقطّعُ، إذن، صمتٌ يمنعُ المعنى من الامتلاء، تجاوُباً مع تملّص المطلق وانفلاتِه. من ثمّ يتعيّنُ مُصاحبة هذا الصمت على أنّه بياضٌ مُنتِجٌ للمعنى. يُنتِجُه بمَنْعِ انغلاقِه، وبجَعْلِ الغموض يسري في مفاصل الخطاب، حتّى لَيَخال مُتتبِّعُ هذا الخطاب أنّ النفري يُواجهُ اللغة التي بها يكتُب، لِيُمكِّنَها منَ الكشفِ عن صمتٍ خاصّ، لئلاّ تقتصِرَ فقط على القول. فالكتابة لا تقولُ وحسب، وإنّما أيضاً تصمُت، لأنّ ثمّة ما لا يستقيمُ للقول. هكذا تُصبحُ معنية بإدماج ما يجعلُ هذا الصمتَ تجربة من داخل الكتابة لا توقّفاً عنها. على لغة هذه الكتابة، وهي تنبني، أنْ تُفضي إلى الصمت بما هو ألمٌ قصيّ تحْمِلهُ في تركيبٍ خاصّ. تركيبٌ يستحقُّ ألمَهُ مِنْ توغّله بعيداً في كتابةِ المستحيل ورَصْدِ المُنفلت.

الانتسابُ إلى كتابةِ المستحيل، بما هي كتابة ترومُ قوْلَ المطلق أو إنتاجَ قولٍ تظلّ نِسبتُهُ مُلتبسة بين الكاتب والمطلق، هو أساساً انتسابٌ إلى المعنى المُتملّص والمُنفلت. معنى موشوم بنقصٍ لا يرتفع، ولا سبيلَ إلى تجاوُزه. الصمتُ، في هذه التجربة العميقة مع اللغة، هو الأثرُ الدّالُّ على هذا النقص، بوصفه سِمَة كتابةٍ لامَسَت أفقاً يُصبحُ فيه الصمتُ مُنتِجاً للقول. إنّه صمتٌ مُتكلِّم بما لا تقوى عليه لغة مُمتلئة، أي تلك اللغة التي لا فجواتٍ فيها ولا بياضات. لهذا الاعتبار، كانت لغة النفري تنمو بالتقطّع وفي التقطّع، بما مكّنَ الفجواتِ مِنْ بناءِ المعنى البعيد ومِنْ جَعْل الصمت أثراً للغامض والسرّي والهارب. إنه أثرٌ لِتلك الخيبة التي لم نترَدّد، سابقاً، في وَسْمِها بالخصوبة، لأنّها ظفرٌ لا يستقيمُ إلاّ ببلوغ الأقاصي، ومُلامسةِ الحدود، والإقامة بيْن المُمكن والمُستحيل، ومُجابهةِ ما لا ينقال بصمتٍ مُتكلّم.

ما لا ينقال لا يُقالُ إلاّ ناقصاً، وفي هذا النقص تعثرُ الكتابة على الاحتمالاتِ

العديدة لِسريان الصمت فيها. فمُمكنُ اللغة، في تصور النفري لها، لا يتّسِعُ للمُطلق في انفلاته الدائم. ما لا ينقال ليس مُنتهياً حتّى في تجربة الوقفة، فكيفَ للكتابة أنْ تُطوِّقه؟ يظلُّ ما لا ينقال مُتمنِّعاً حتّى قبْلَ الكتابة، لأنَّ له، في التجربة، صورةَ البرق كما سبق أنْ ألمحنا.

ما لا ينقال يُلزِمُ الكتابة بأن تتحقّقَ مِنْ داخل صمتٍ لا فكاك منه، وبالنمُو عبرَ هذا الصمت الذي بلغته التجربة قبل أنْ يتحوّل إلى علاقةٍ مع مادّةِ الكتابة، أي اللغة. ويتعيّنُ، في الآن ذاته، ألاّ ننسى التنصيصَ السابقَ على الاختلافِ بين التجربةِ وكتابَتِها من زاوية علاقتِهما بالصمت. فالتجربة، بما هي فراغٌ من كلِّ شيء، أبعدُ من الصمت ذاته، فيما الكتابة مُلزمة، بَعْدَ مُلامسةِ اللغة له، بإدماجِهِ في القول، لا بوصْفِ الصمت تكتُّماً وإنّما باعتبارِهِ قولاً بعيداً قادماً مِنْ أقاصي اللغة.

الصمتُ رجّة لتركيبِ اللغة العادي، بما يسمحُ بإنتاجِ تركيبٍ مُخالف، مُتحرِّرٍ من التتالي والخطية، تركيبٍ شاهدٍ على الغياب السّاري فيه، وعلى المُنفلت الذي يتملَّصُ منه وفيه. فمُلامسة اللغة لأقاصيها واختبارُها لقوْلِ ما لا ينقال يتجلّى في تخلّيها عن انتظامها، وعن امتلائها ووضوحها، وعن كلِّ خطّيةٍ مُطمئنّةٍ للتسلسل والتتابع. الصمتُ الباني لكتابةِ النفري هو ما يُسعِفُها في قوْلِ ما لا يتسنّى قوْله بنَفَسٍ كتابي طويلٍ لا تقطّعَ فيه. ومن ثم يُحصِّنُ التقطُّعُ الكتابة مِن زيف التتابعُ، الذي تكون الكتابة، حسب إميل سيوران، ضحيتَهُ كلّما أفرَطت في التماسك، الذي يمنعُها من أنْ تكون حقيقية.[128]

الصمتُ هو الانتظامُ الذي به تتحقّقُ كتابة راهنت على التقطّع. هكذا احتفظت العلاقة بين الصمت والتقطّع، في خطاب النفري، على تشابُكها. فطرَفاها مُتداخلان؛ يتحصّلُ الأوّلُ عن الثاني، فيما يُنتِجُ الأوّلُ، أيضاً، الثاني. في التفاعُل بينهما، يتخلّى الخطابُ عن التصور العقلي للانتظام، وعن النَّفَس الطويل، وعن التنامي الخطّي، لأنّ ما ترومُ الكتابة قوْله مُتمنِّعٌ على هذه العناصر، التي لا يستقيمُ

(128) إميل سيوران، **شذرات: لو كان آدم سعيداً**، ترجمة وتقديم محمد علي اليوسفي، أزمنة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2008،



لها أنْ تُدمِجَ البياضَ في التركيب المُتحصِّلِ منها. ولربّما انطوى هذا الاستنتاجُ على رهان بعيدٍ، يتكشّفُ منه أنَّ التخلّي عن التسلسُل يجعلُ علاقة النفري باللغة انتِساباً إلى الكتابة لا الكتاب. انتِسابٌ أقامَ في الصمت الذي هيّأتْه الجزازات بوصفها خطاباً مُتقطِّعاً يستوعِبُ الصمتَ باعتباره منطقة عليا في إنجاز الكتابة. إنّه منطقة في الكتابة لا خارجَها.

بمُواصلةِ تأمّل رهاناتِ التخلي عن التتابُع والتنامي، في كتابة النفري، يتبدّى من هذه الخصيصة المُميِّزة للخطاب عنده أنّها ترومُ بناءَ المعنى من خارج الأحكام العقلية، وفي مُقدِّمتها حُكمُ التناقض. وهذا موقعٌ آخرُ لقراءةِ التجاوُبِ الذي يُحققُه صمتُ التقطّع بيْن الكتابة وتجربة الوقفة. فارتفاعُ التناقض في تجربة الوقفة يُلزِمُ الكتابة بإنتاج تركيبٍ ينمو المعنى فيه من خارج المقولاتِ العقلية والمنطقية. فالوقفة، كما تبدّى من تأويلنا لها، فوق الثنائيات والأحكام، وفوق المقاييس التي تبني أحكامَ السِّوَى. إنّها فوق التناقض. وبما هي كذلك، تقومُ، مِمّا تقوم عليه، على التحقّق مِن استواء ما يبدو، خارج التجربة، مُتناقِضاً. من هنا يظلُّ الخطابُ المبني على التسلسل والتنامي بمنأى عن استيعاب ما يبدو خارجَ التجربةِ مُتناقضاً، لأنّ الاسترسالَ في الخطاب انتظامٌ عقلي، تنهضُ العلاقاتُ التي تحكمه على آلياتٍ منطقية تُبْعِدُ إمكانَ استيعاب التناقض، الذي يكفُّ في تجربة الوقفة عن أنْ يكونَ تناقضاً. ذلك أنّ كلّ تناقض ليس، حسب الاستواء الذي تبلغه الوقفة، إلاّ حُكماً من أحكامِ السِّوَى.

هكذا كان على كتابةِ هذه التجربة أنْ تنهضَ على بناءٍ يُهيِّئُ لها استيعابَ ما يتحدَّدُ في أحكامِ السِّوَى مُتناقضاً، فيما هو يُدرَكُ في الوقفة متساوياً. ذلك ما استتبَع تخلّي الكتابة عن الخطّية والتتابُع والتسلسل، أي عن الآليات المُحتكِمة في اشتغالها إلى مُوجِّهاتٍ عقلية وأحكامٍ منطقية، وعلى رأسها حُكمُ التناقض. في هذا التخلّي، تُصبحُ الفجَواتُ والبياضاتُ صمتاً يُدمِجُ ما له وضعية التناقض في بناءِ معنى أبعد من التناقض ذاته. بتوقيفِ الصمتِ لِحُكمِ التناقض وحجابه، يغدو ما يبدو متناقضاً، وإنْ لمْ يكن كذلك في التجربة الصوفيةَ، مُستوْعَباً بالتقطّع وفيه، بل يغدو خصيصة المعنى المُنفلت.



خلاصة الفصل الثالث

سبق أن اعتبرنا قضايا هذا الفصل مدارَ الدراسة بكاملها. ذلك أنّه تغيّا جَعْلَ النفري يتحدّثُ لغة حديثة. وهو ما تهيّأ، أساساً، باستنباتِ أسئلةِ الفعل الكتابي في المُنجَز النصي للنفري، قبل مُصاحبةِ احتمالاتها التأويلية الخصيبة.

لمْ يكن هذا الاستنباتُ مُمكناً إلاّ اعتماداً على مدخليْن قرائييْن. أوّلهما التشديد على الوعود المعرفية التي يُتيحُها موقع الكتابة في مُقاربة خطاب النفري، لئلاّ يظلَّ هذا الخطابُ وقفاً على تأويلٍ يستنِدُ فقط إلى المقامات الصوفية. ثانيهما استشكالُ هذا الموقع بالإنصاتِ لقضايا الكتابة كما بلورتْها بعضُ التصورات الفلسفية والشعرية، وكما لامَستْها بعضُ التجارب الإبداعية. وقد عوّل الاستشكالُ، من الناحية المنهجية، على تمييزٍ إجرائي بيْن الوقفة وتجربةِ كتابَتِها، مِمّا مكّنَ مِن تأويل التجربة الثانية على أنّها مُفارَقة.

تبدّى في ضوء هذا الاستنتاج، أنَّ إنجازَ الكتابة بوصفِها مُفارَقة مرقى عالٍ في مدارج الكتابة، لا يتسنّى إلاّ بالتوغّل بعيداً في شِعابها ومجاهيلِها. في هذا التوغّل، بما هو توقّلٌ في معارج الكتابة لا في المعارج الصوفية وحسب، واجَهَ النفري حدودَ اللغة ولامَسَ أقاصيها. وتهيّأ له أنْ يُمارسَ الفعل الكتابي باعتباره فعلاً تنهضُ هُويتُه على النقص، والانفلات، والغياب، والإخفاق، والخيبة، والألم، والتقطع، والصمت. وهي مفهوماتٌ تكفُّ عن الاحتفاظ بمعانيها المألوفة، لِما تشهدُهُ، في مُمارَسةِ الكتابة، من قلْبٍ دلالي، ومن تحوّلٍ في حمولتِها، مِمّا يَهَبُها ثراءً قادماً مِن عُمق المناطق التي تحصّلت فيها ومنها. ذلك أنّها ليست، في حقيقة الأمر، مفهوماتٍ نظرية مُجرّدة، بقدر ما هي تجاربُ ومدارجُ ومناطقُ نائية في بناء المعنى وفي الوعي باللغة وأقاصيها. هذه التجارب هي التي حرَصَ الخطابُ الواصفُ في الدراسة على التوسّل بها، بغاية الاقتراب من خصائصِ كتابةٍ تمّت على عتبة المُستحيل. ذلك أنّها انشغلت بالمُطلق، أي بما لا يقبلُ الحصر. وهو ما جَعَلَ رهانها قائماً على المُنفلت.

اِنسجاماً مع المدخليْن القرائييْن السابقيْن، عوّلَ التأويلُ على مُصاحَبَةِ عُنصُرَيْن

وثيقيْ الصِّلة بقضايا الكتابة؛ كان النفري استنَدَ إليهما، على نحوٍ لافتٍ، في بناءِ الخطاب، نقصِدُ عُنصُرَيْ المُحاوَرة والتقطّع. أطّرنا العُنصُرَ الأوّل ضمن علاقة المطلق بالمحدود، قبل أن نتوسّلَ في تأويله بمفهوم الكلام المُضاعَف، الذي كيّفناه مع تجربة النفري التي كانت الوحدةُ، لا الاختلاف، وجْهَتَها. هكذا صاحبْنا رهانَ النفري على إسكات المُضاعَفِ في الكلام، وَوعيَهُ باستحالة هذا الرّهان، الذي تبدّى من تقديم الكاتب نفسَهُ مُنصتاً في إنتاجه لخطابه. أمّا عُنصُر التقطّع، فتأوّلناه، في بادئ الأمر، من داخل تجربة الوقفة، التي حرَصنا في الفصل الثاني من الدراسة على وصْلها بالعبور الدّائم، لاستحالة الديمومة فيها. فالديمومة المُمكنة هي ديمومة العبور. ولمّا استقامَ هذا التأويل، قارَبْنا التقطّع، في كتابة النفري، على أنّه خصيصة شكلٍ ومعنى. فيه تتكشّف آثارُ الخيبة النتوج، التي تبلغها الكتابة، ويتكشّف الحضور الفعّال لِصمتٍ مُتكلِّم. إنّه الصمت الساري في بياضات الخطاب وفجواته، خلافاً لكتابة مُمتلئة، تطمئنُّ للتسلسُل والتتابع والتنامي.




مكتبة
التنوير

خلاصة عامّة

كشفت مُصاحبة خطاب **المواقف والمخاطبات** عن أنّ الثقافة القديمة لا تنفكُّ تُجدِّدُ احتمالَها المفتوحَ على لا نهائيةِ التأويل. وهو احتمالٌ يدعو دوماً إلى التفكير في إشكال القراءة وتغذيتهِ في ضوء المعارفِ الحديثة. ذلك أنّ الوعودَ المستقبلية في المتون القديمة ليست مُعطياتٍ جاهزة، بل هي إمكاناتٌ رهينة بالحوار الذي نفتحُهُ مع هذه المتون، لا بغايةِ تمجيدها، مهما انطوت عليه من قدرةٍ على الإبهار والإدهاش، وإنّما بهدَفِ جَعْلها تنفصلُ عن ذاتِها كي تتحدث لغة أخرى. ولمّا كانت القراءةُ لا نهائية، فإنّ المقروءَ يبقى مُهيّأ باستمرار لأنْ يحيا حيواتٍ مُتعدِّدة ومُتجدّدة. وهو ما لا يستقيمُ إلاّ بعثور القراءة في القديم على ما يُبعِدُهُ عن نفسه، بما يتطلّبُه هذا العثورُ من جهد معرفي في إعادة البناء. وبذلك يُصبحُ مُمْكنُ القديم، أساساً، فعلاً قرائياً. وعليه، يظلُّ هذا المُمكن متوقفاً على الحوار الذي تفتحه القراءةُ مع المقروء.

بهذا الوعي، حرَصت الدراسة، بعد إنصاتها لما أرْسَتْه بعضُ المُقاربات القديمة والحديثة عن النفري، على اجتذابِ المنجَز النصي لِهذا الصوفي صوْبَ منطقة الكتابة بشسوعها اللا محدود ومجهولها المتجدِّد. وقد هيّأ هذا الاجتذابُ القرائي، بما هو مكانٌ للتأويل، للكشف عن الأفق الذي فيه مارَسَ هذا الصوفي الكتابة، على نحوٍ أتاحَ عَدَّ هذه المُمارسة نقطة مُضيئة في احتمال الكتابة الكبير واللا نهائي. وما كان لهذه الإضاءة أنْ تُفصِحَ، من داخل إشكال الكتابة، عن أحَدِ وجوهها إلاّ بمُقاربةِ **المواقف والمخاطبات** بمفهوماتٍ أرْسَتها التصوراتُ الفلسفية والشعرية الحديثة.



ولعلَّ السؤالَ المُربكَ، الذي ظلَّ ثاوياً وراء كلِّ مفاصلِ الدراسة، يتجاوَزُ مَتْنَ **المواقف والمخاطبات** لِيَمَسَّ هُوية الكتابةِ وحقيقتَها. فلم يكن مُنجَزُ النفري، بناءً على هذا السؤال الإشكالي، إلاّ تحقّقاً عميقاً من بين تحققاتٍ لا محدودة في احتمالِ الكتابة اللا نهائي. وهو تحققٌ يُسْهِمُ، منَ الموقع الذي تهيَّأ له، في إرْساءِ مجهول الفِعل الكتابي ونسَبهِ إلى الغموض المُتجدِّد. من ثمّ، فإنّ قضايا السؤال السابق تُلزمُ باختبار المكان التأويلي، الذي اعتمدته الدراسة في مُصاحبةِ النفري، لِمُقاربةِ تجاربَ كتابية أخرى من داخل التصوف ومن خارجه. اختبارٌ له أنْ يتحرَّرَ مِنْ وهْمَيْن. الأوّل، زَعْمُ تطويق حقيقةِ الكتابة، لأنّ هذا الزعْمَ يتعارَضُ مع هُويتها، والثاني، اعتماد هذا المكان التأويلي بآلياتٍ مُوَحَّدة ومُوَحِّدة. فذلك ما لا يقبلُ به الاختلافُ المُمَيِّزُ للتجارب الكتابية، مهما تقاطعت هذه التجارب.

الاستغوار، الذي أتاحَهُ خطابُ النفري في الاقتراب من غموض الفعل الكتابي، ظلّ مُتشابكاً بالقضايا التي تطرحُها كتابة المُطلق، أي تلك التي انشغلت بمعنى المطلق وإدراكه. وتكاد التجربة الكتابية لدى الصوفية تلتقي في هذا الأفق. غيرَ أنّ هذا اللقاء ليسَ، على الإطلاق، حُجّة لِتوحيدِ التجارب الكتابية الصوفية. من هنا كانَ ضرورياً، في منحى استجلاء جوانبَ من هوية الفعل الكتابي، رَبْط مُنجَز النفري بتجربة الوقفة بما هي فراغٌ من الكون وتَصَدٍّ للمُستحيل، كي تتكشفَ بعضُ ملامحِ المنطقة التي فيها لامَسَ هذا الصوفي قضايا الكتابة. فكلٌّ كتبَ من المنطقة التي بلغها في علاقته بالمُطلق. وهذا ملمحٌ فارق بين التجارب الصوفية من داخل ما يُؤالِفُ بينها.

أمّا ما يفصِلُ بين الكتابة الصوفية والكتابة غير الصوفية، فيسمَحُ على تعدُّدِ عناصره، تصوراً وإنجازاً، بمُلامسة ما يجعلهما يتقاطعان، استجابة لِما يبني هُوية الفِعل الكتابي. فالمعارج، التي ارتقاها الصوفية نحو مُطلقٍ عثروا عليه غير مُنفصلٍ عن ذواتِهِم، تحكمُها وشائجُ قوية مع المعارج التي تفتحُها الكتابة أمامَ مَن توغّلوا في أسرارها، وهم يعبُرون نحو جهاتٍ قصية في اللغة وفي الذات وفي مجهول الكائن، حتّى وإن لم يكن المطلق وِجْهَتَهم الكتابية.

للكتابة، متى أنْصَتنا لها مُنفصلة عن المُطلق، معارجُها كما هي حال الطريق



الصوفي. وإذا كانت هذه المعارج التي يُدركها الكتّاب، كلٌّ مِن مَوْقعِهِ وتصورهِ الخاصّيْن، مُقترنة عُضوياً بمجهول الكتابة وأسرارها وأغوارها، فإنّ الخيالَ الصوفي، الذي اختارَ وجْهَة المُطلق، يسمَحُ بالاقتراب منها وتأوّلها، بعد استحضار خصائصِ الوجْهاتِ الأخرى، التي تباينت بتبايُن تجاربِ الكتّاب. من هنا كانَ لوضعيةِ المعارج في الخيال الصوفي ما يسمحُ بتحويلها إلى موقِع خصيب في تأويل الكتابة، بعد تكييف هذا الخيال مع مُتطلّبات التأويل. تكييفٌ يستتبعُ استحضارَ الكتابة بما هي مدارجُ وسراديب، ويستتبعُ أيضاً التنبّه إلى الالتباس العميق الذي يفتحه هذا الخيال بيْن الأعلى والأسفل. ذلك أنّ حركة المعارج الصوفية، كما هي حال حركة معارج الكتابة، ليست فقط صعودية، وإنما نزولية أيضاً، بل إنّ هذه الحركة ترفعُ، أبعد من ذلك، التقابُلَ بين الصعود والنزول، لِتُنتِجَ التباساً خصيباً بينهما. هكذا يغدو الخيالُ الصوفي عن المعارج مُنطوياً على آليات تأويلية تسمَحُ، متى تمَّ إبدالُ سياقها، بإضاءةِ ضِلعٍ من أضلاع الفعل الكتابي. هو ذا الأفقُ الذي تستشرفه هذه الدراسة وهي تخطُّ لمسالكَ مستقبلية، بغاية مواصلةِ الاقتراب من أسرار الكتابة انطلاقاً من تجاربَ أخرى.





مكتبة
التنوير

المصادر والمراجع

بالعربية

أ- كتب صوفية

ابن عجيبة، محمد،

- **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، 1985.

ابن عربي، محيي الدين،

- **التجليات الإلهية**، تعليقات ابن سودكين، يليها **كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات** لمؤلف مجهول، تحقيق عثمان يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988.
- **رسائل ابن عربي**، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997.
- **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ط 2، 1985. (14 سفراً).
- **الفتوحات المكية**، دار الفكر، بدون تاريخ. (4 مجلدات).
- **مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007.

البسطامي، أبو يزيد،

- **المجموعة الصوفية الكاملة**، يليها كتاب **تأويل الشطح**، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، ط 2، 2006.



التلمساني، غفيف الدين،
- **شرح مواقف النفري**، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، تصدير عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط 1، 1979.

ست العجم، بنت النفيس البغدادية،
- **شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006.

النفري، محمد بن عبد الجبار،
- **الأعمال الصوفية**، مراجعة وتقديم سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، ط 1، 2007.
- **كتاب المواقف**، يليه **كتاب المخاطبات**، طبعة مزدوجة (عربية، إنجليزية) ترجمة وتقديم آرتر آربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ.
- **المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرتر آربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1985.
- **موقف المواقف**، ضمن نصوص صوفية غير منشورة، حققها وقدّم لها بول نويا، دار المشرق، بيروت، 1973.

ب- دراسات عن التصوف والفكر

أدونيس، علي أحمد سعيد،
- **الشعرية العربية**، دار الآداب، بيروت، ط 2، 1989.
- **الصوفية والسوريالية**، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1992.

بلقاسم، خالد،
- **أدونيس والخطاب الصوفي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 2000.
- **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 2004.

بنعبد العالي، عبد السلام،
- **لعقلانية ساخرة**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 2004.

سيوران، إميل،
- **شذرات: لو كان آدم سعيداً**، ترجمة وتقديم محمد علي اليوسفي، أزمنة للنشر والتوزيع، ط 1، 2008.



مفتاح، عبد الباقي،
- **الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2010.
يحيى، عثمان،
- **مؤلفات ابن عربي - تاريخها وتصنيفها**، ترجمة أحمد محمد الطيب، دار الصابوني - دار الهداية، القاهرة، ط 1، 1992.

ج- معاجم

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم،
- **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
التهانوي، محمد علي،
- **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، وعبد الله الخالدي، وجورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996.
الحكيم، سعاد،
- **المعجم الصوفي**، دار دندرة، بيروت، ط 1، 1981.

د- مجلات

- **مواقف**،
عدد 16، تموز - آب، 1971.
عدد مزدوج 17 و18، كانون الأول، 1971.
عدد 45، ربيع، 1988.
- **الكرمل**، عدد 62، شتاء، 2000.



بالفرنسية

Bataille, Georges,

- **L'expérience intérieure**, Gallimard, 1954.

Blanchot, Maurice,

- **Le livre à venir**, Folio- essais, Gallimard, 1955.
- **L'entretien infini**; Gallimard, 1969.
- **L'ecriture du désastre**, Gallimard, 1980.
- **De kafka à kafka**; Folio- essais, Gallimard, 1981.

Castaneda, Carlos,

- **Voir, les enseignements d'un sorcier yaqui**, traduit de l'anglais par Marcel kahn, postface de Jean monod, Folio- essais, Gallimard, 1973.
- **La force du silence**, traduit de l'anglais par Amal naccache, Folio- essais, Gallimard, 1987.

Derrida, Jacques,

- **La voix et le phénomène**, Quadrige- puf, 1967.
- **Psyché**, Fayard, 2000.

Derrida, Jacques, et **Roudinesco**, Elisabeth,

- **De quoi demain, dialogue**, Flammarion, 2001.

Heidegger, Martin,

- **Essais et conférence**, traduit par André preau, Gallimard, 1958.
- **Acheminement vers la parole**, traduit par Jean beaufret, Wolfgang brokmeier, François fédier, Gallimard, 1976.

Heyndels, Ralph,

- **La pensée fragmentée**, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1985.

Nwyia, Paul,

- **Exégèse coranique et langage mystique**, Dar- el- machreq éditeurs, Beyrouth, 1970.



الفهرس



الفصل الثاني

تجربـة الوقفـة





الفصل الثالث

بناء الكتابة وإشكالها






مكتبة
التنوير

الصوفية والفراغ

الكتابة عند النفّري

ليس الفراغ، عند الصوفية، مفهوما نظريا ولا تصورا ذهنيا، بل هو تجربة تنشد الأقصى، مستشرفة الما وراءه؛ ما وراء كل شيء، ما وراء الأحكام، وما وراء الضدية المنتجة لحجب الثنائيات، إنها منطقة بعيدة، فيها يتسنى للهوية الصوفية أن تتحقق من الآخر الذي به تغتذي وتتجدد. آخر منفلت دوما، يتوقف ومض ظهوره على شسوع الفراغ.

الفراغ هو ألا ترتبط بشيء، ألا تبحث عن شيء، وألا تنتظر شيئا، هو منطقة حرة لتأسيس تعال، ينطلق من توقيف الأحكام وتعليق الكون، ومن جعل ذات الواقف تكتشف ما يحجبها عن نفسها. لذلك شدد النفري على أن الفراغ قوة واتساع ونور.

المخيف في الفراغ ما يتطلبه الطريق إليه، طريق ينفرد بأهله، ما دامت تجربة الفراغ تخص من لا فكاك له من مخاطرة تقتضي ما سماه النفري بالصبر الشاب، مخاطرة هي عينها الخلاص الممكن. المخيف، أيضا، في الفراغ الاعتقاد بأنه فارغ، اعتقاد تهدمه تجربة النفري بكشفها أن الفراغ الاعتقاد بأنه فارغ، الفراغ ممد، واهب، مؤث، نتوج. الفراغ خروج من زمن امتلاك الشيء إلى زمن التحرر منه. الفراغ انتساب إلى مستحيل لا ينفتح الإمكان فيه إلا كي يغذي الاستحالة....

